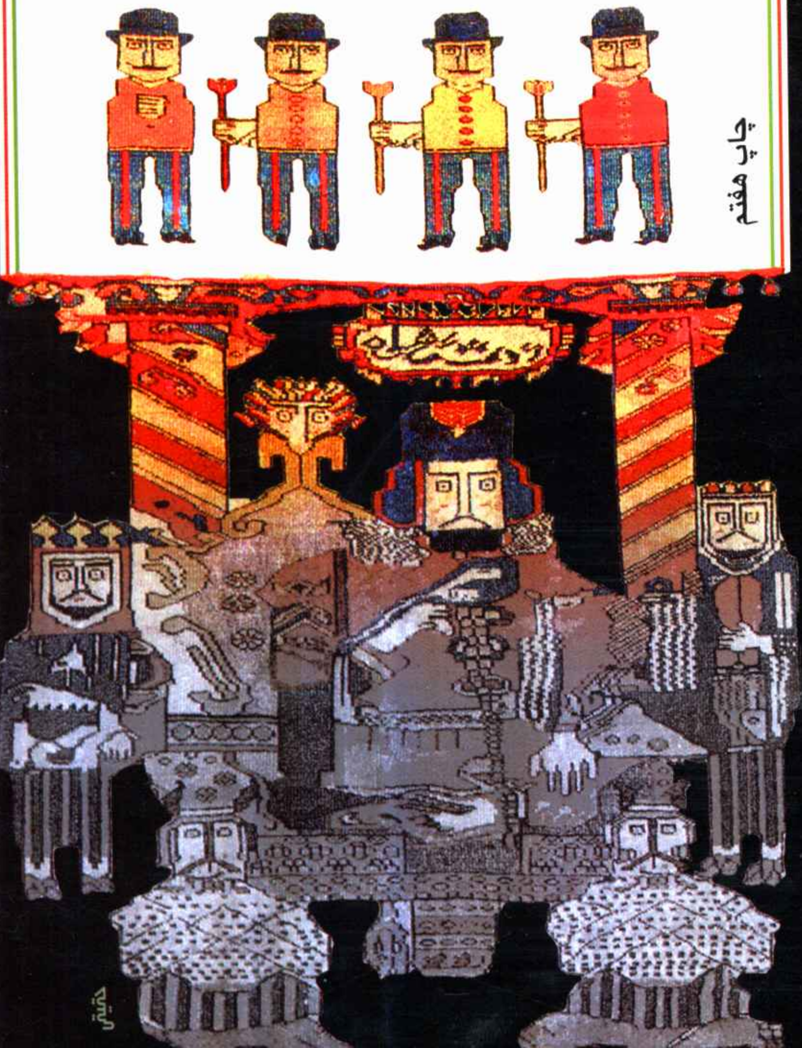
تجدد و تجددستیزی در ایران

دکتر عباس میلانی

چاپ هفتم



تجدد و تجددستیزی در ایران

تجدد و تجددستیزی
در ایران

مجموعهٔ مقالات

عباس میلانی

نشر اختران

میلانی، عباس.
تجدد و تجدد ستیزی در ایران: مجموعه مقالات / عباس میلانی. ــ تهران: اختران، ۱۳۸۲.
۳۶۰ ص.
ISBN: 978-964-7514-08-8
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه
تجدد ــ ایران ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. تجددگرایی (ادبیات) ــ ایران ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.
۹ م ۳ ت / ۱۳۱۵ DSR
۹۵۵ / ۰۷۴۰۴۴
کتابخانه ملی ایران
۱۷۷۹۵ - ۸۲ م

نشر اختران

تجدد و تجدد ستیزی در ایران

(مجموعه مقالات)

نویسنده: عباس میلانی
طرح جلد: ابراهیم حقیقی
شماره‌ی نشر ۸
چاپ اول ۱۳۷۸
چاپ هفتم ۱۳۸۷
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: کهنمویی

تلفکس انتشارات: ۶۶۴۱۰۳۲۵ ــ تلفن فروشگاه: ۶۶۴۱۱۴۲۹ ــ ۶۶۹۵۳۰۷۱
Email:info@akhtaranbook.com http://www.akhtaranbook.com
شابک: ۸-۰۸-۷۵۱۴-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-7514-08-8

تقدیم به برادر عزیزم
حسن میلانی

فهرست

پیشگفتار

مسئلهٔ تجدد بی‌گمان مهم‌ترین محور مباحث فرهنگی، سیاسی، ادبی و اقتصادی روزگار ماست. گرچه بازار این بحث در چند سال اخیر نزد ایرانیان داخل و خارج کشور رونقی بی‌سابقه یافته است، تجربهٔ تجدد در ایران سابقه‌ای بس دیرینه‌تر دارد. از زمانی که بیهقی می‌خواست "داد این تاریخ" بدهد تا روزگاری که گلشیری سوگی بر سرزمین سترون می‌نوشت، از روزی که عطار شرح حال اولیاء تصوف را باز می‌گفت تا دورانی که دکتر صدیقی شرحی بر آرای ارسطو می‌نگاشت و سعیدی سیرجانی از ضحاک ماردوش سخن می‌گفت، انگار همواره محور و مفصل مهم‌ترین مباحث فرهنگی جامعهٔ ما، گاه به تصریح و گاه به تأکید، زمانی به تلویح و زمانی به تقریب، همین مسئلهٔ تجدد بود. مقالات این مجموعه هر یک گوشه‌ای از این مسئله را بر می‌رسند. می‌خواستم جنبه‌هایی از علل ترویج، تعطیل یا تأخیر تجدد در ایران را بشناسم. ناگفته پیداست که بررسی‌هایم از این مسئله به هیچ روی جامع نیستند و جزگرته‌ای از برخی مصادیق تجدد و تجددستیزی در ایران نبایدشان دانست.

گرچه متون مورد بحث من در این مجموعه از انواع ادبی متفاوت‌اند و به دوره‌های تاریخی مختلف تعلق دارند، وگر چه راه‌های رسیدن به تجدد در جوامع مختلف گونه گون است، اما به گمانم جوهر تجدد را می‌توان، به رغم این تفاوت‌ها، در چند اصل اساسی خلاصه کرد. به همین خاطر، در همهٔ مقالات مرادم از تجدد مفهومی بیش و کم یکسان بود. به گمانم تجدد را می‌توان سلسلهٔ به‌هم پیوسته‌ای از تحولات اقتصادی، فرهنگی، مذهبی، زیبایی شناختی، معماری، اخلاقی، شناخت شناسی، و سیاسی دانست. مایهٔ مشترک همه این تحولات فردگرایی است. تالی صالح این فردگرایی پذیرفتن و رعایت حقوق طبیعی و تفکیک‌ناپذیر فرد است. تجدد در عین حال با

اقتصاد سرمایه‌داری، عرفی شدن سیاست، تحدید مذهب به عرصهٔ معنویات خصوصی انسان‌ها، رواج شک و تفکر خردمدار، مشارکت عمومی مردم در سیاست و گسترش عرصه‌هایی عجین است که خصوصی و خارج از دسترس دولت به شمار می‌روند.[۱] در عصر تجدد، تنها پایهٔ مشروعیت دولت و قانون نوعی قرارداد اجتماعی است که خود برخاسته از اصول "ارادهٔ عمومی" و "حاکمیت ملی" است.[۲] دولت متجدد مشروعیتی جز همین قرارداد اجتماعی نمی‌شناسد. خادم مردم است نه قیم آن‌ها. عزل و نصبش هم نه به مشیت ملکوتی که به میل و ارادهٔ همین مردم باز بسته است.

یکی از مهم‌ترین نشانه‌های پختگی و قوام تازه یاب بحث تجدد در ایران را شاید باید در این واقعیت سراغ کرد که شکل اساسی تبادل افکار و نتایج تحقیقات اهل خبرت تحولی مهم یافته و از کتاب‌نویسی و کُلی‌گویی به مقاله‌نویسی و نکته‌یابی جزئیات بدل شده است.

اگر این قول را بپذیریم که تجدد با نوعی انقلاب علمی همزاد است، یعنی، در یک کلام، مفهوم دانش و خرد و نیز روش مطلوب و مجاز یافتنی هر دو را یکسر دگرگون می‌کند و خرد ناسوتی و فردی و نسبی و محدود انسان را جانشین خرد مطلق و بی‌کران ملکوتی می‌سازد، آنگاه درمی‌یابیم که چرا آنچه در غرب *ESSAY* یا *ESSAIE* خوانده شد و در فارسی، بر سبیل مجاز، "مقاله"اش خواندیم، بسان یک سبک روایی و نوع ادبی، با تجدد آغازید و با فردگرایی ملازم بود. به عبارت دیگر، وقتی دکارت اصل شناخت‌شناسی خود را به این قول تأویل و تلخیص کرد که "می‌اندیشم پس هستم"، تجلی روایی حکمش همان "مقاله" بود.

در غرب، مقاله‌نویسی با آثار مُتتنی (MONTAIGNE ۱۵۳۳-۱۵۹۲) آغاز شد. هم او بود که می‌خواست در سبکی نو، روایتی موجز و منقّح از تجربهٔ فرد از جامعه، طبیعت و هستی را بازگو کند. در عین حال، لوکاچ، در یکی از مقالات درخشان خویش، پیش از آن که خورهٔ جزم‌اندیشی به جان برخی آثارش بیفتد، برای نخستین‌بار ریشه‌های تاریخی و فلسفی سبک روایی "مقاله"، و توازی آن را با تجربه و تجدد و فردگرایی دریافت.[۳] بیش و کم

نیم‌قرن پس از او، توماس کوهن (KHUN) همین مسئله را در عرصهٔ تاریخ علم وارسید و چنین نتیجه گرفت که یکی از مهم‌ترین نشانه‌های پختگی و بلوغ کار تحقیقی در هر رشته، رواج مقاله‌نویسی، به جای دیگر اشکال تبادل افکار و آراء است.[۴]

شاید بتوان گفت که ریشه‌های تاریخی ضعف فردگرایی در فرهنگ ایران را (که در چندین مقالهٔ این مجموعه به آن اشاراتی شده) باید در عین حال هم در ترجمهٔ فارسی قول معروف دکارت سراغ کرد و هم در مفهوم و مراد رایج‌مان از واژه "مقاله". در ترجمه انگلیسی قول دکارت، واژهٔ "من" را دوباره تکرار می‌کنند: *(I think, therefore I am)*. در برگردان فارسی این قول، من اندیشنده، به اقتضای سیاق زبان فارسی، در متن مستتر است و هرگز رخ نمی‌نماید. انگار حتی در دستور زبان فارسی هم من (و فرد) مصرح محلی از اعراب ندارد.

به علاوه، در لغت‌نامهٔ دهخدا[۵] به دو نوع معنا برای واژهٔ مقاله برمی‌خوریم. در تبیین معانی قدیم این کلمه طیفی از واژه‌های گونه گون آمده است. ("گفتن، قول، قید، قال، مقال، سخن به کلام، فصلی از کتاب، گفت، گفتار.") آنگاه استاد دهخدا خود در باب مفهوم جدید واژهٔ مقاله می‌نویسند: "یک مطلب نوشته در روزنامه یا مقاله یا مجله، نوشته‌ای که دربارهٔ موضوع خاص نویسند و غالباً در روزنامه یا مجله چاپ کنند." اینجا نیز آنچه به تصریح محلی از اعراب نیافته همین مسئله مهم منظر و دیدگاه فردی، به سان پشتوانه و پایهٔ اصل مقاله است.

تجدد و خودشناسی نیز ملازم یکدیگرند. می‌دانیم که ملاط هر شناخت، نوعی نظریه است. به دیگر سخن، شناخت بی‌نظریه شدنی نیست. تاکنون بخش اعظم آنچه را که از خویشتن خویش شناخته‌ایم، اغلب از منظر، و به مدد تلاش‌ها و نظریه‌هایی بود که از غرب به وام گرفته‌ایم. به گمانم به راحتی می‌توان ادعا کرد که یافتن ذهن و زبانی "ایرانی"، برخاسته از تجربهٔ تاریخ ایران، شرط نخست تجدد فکری، و شناخت واقعی تجدد است. چنین ذهن و زبانی، مانند هر اندیشهٔ خلاق، قاعدتاً ترکیبی است از خاطرهٔ قومی و فردی

قدیم و سوداها و خواست‌های دگرگونی جدید. اگر در روزگار ما، صرفاً متون فرهنگی گذشته را، یعنی همان اجزاء اصلی خاطرهٔ قومی خویش را بازخوانی کنیم، دوری تکراری پیموده‌ایم. در عین حال، اگر سوداهای دگرگونی‌مان را هم تنها به مدد نظریه‌های برخاسته از تجربهٔ غرب، و در هم تنیده به ذهن و زبان غربی، شکل بخشیم، باز هم گره بر باد زده‌ایم.

اگر بتوانیم متون مهم گذشته را از نو به سخن بیاوریم، یعنی تار و پودشان را بشکافیم، ساختشان را بشناسیم، زبانشان را حلاجی کنیم، مبانی و مبادی فلسفی‌شان را بفهمیم، اگر بکوشیم چون باستان‌شناسی محتاط و مجرب، ذهنیت و جهان‌بینی مستتر در هر یک از این متون را بازسازی کنیم، رابطهٔ این ذهنیت را با ساخت قدرت زمانش دریابیم، شاید از این راه بتوانیم، بالمآل، ذهن و زبانی نقاد و خود بنیاد بیابیم که هم از قید سنت فارغ است، هم از تقیّد و تعبّد از غرب؛ هم‌رنگ و بافتی بومی دارد، هم پشتوانه‌ای جهانی.

دستیابی به چنین ذهن و زبانی، بی‌شک، کار یک نفر، یا حتی یک نهاد اجتماعی نیست. تنها از درون یک جریان تفکر تاریخی بطئی بر می‌تواند خاست. اگر قول والتر مینولا (Mignolo)، یکی از متفکران آمریکای جنوبی را در این باب بپذیریم، در جوامعی چون ایران، که تخته بند تثلیثی از تجدد تحمیلی یا تقلیدی، سنتی دیرپا و استعماری جبّارند، تنها روشنفکران "تبعیدی" می‌توانند در کار تکوین و قوام و دوام چنین ذهن و زبانی خودبنیاد و رهایی بخش، نقشی اساسی بازی کنند.[۶] مراد او طبعاً به هیچ وجه تبعید جغرافیایی نیست. یعنی نباید برای رسیدن به آن حالت تعلیق نظری و عاطفی که وجه ممیز این‌گونه روشنفکران است حتماً از خاک میهن دور بود. تنها باید در تار و پود سنت غور کرد اما در آن غرق نشد، و در عین حال، شناخت این سنت را با شناخت هم‌پایی از فرهنگ جهانی تجدد، که از قضا هر روز هم بیشتر به مدد کامپیوتر شکلی جهانی‌تر پیدا می‌کند،[۷] درآمیخت و با ترکیب‌شان منظری آفرید که در آنِ‌واحد بومی و جهانی است. در چندین مقاله از این مجموعه به ابعاد این قضیه در تاریخ ایران اشاره کرده‌ام.

این‌گونه روشنفکران از باب "رشتهٔ تخصصی" نیز به نوعی تبعید دچارند.

پدیده‌های فرهنگی، ساخت و بافت یک اثر هنری، چم وخم تحولات و متون سیاسی، سایه روشن های متون فلسفی، هیچکدام مرزبندهای مألوف رشته‌های تخصصی نویاب صد سال اخیر را برنمی‌تابند. هر متنی در ملتقای تحولات سیاسی، ادبی، سبکی، فکری، زبان شناختی و فنی زمان خویش شکل می‌گیرد.[۸] برای نمونه رواج رمان، به عنوان یک نوع ادبی، بی‌صنعت چاپ، بدون رواج فردگرایی، بی‌طبقهٔ متوسط نسبتاً مرفهی که خریداران و خوانندگان اصلی رمان‌اند، و بالاخره بدون پیدایش و رواج زبان مکتوبی که به زبان محاوره نزدیک است، شدنی نیست.[۹] با نثر منشیانه و مسجع و متکلف رمان نمی‌توان نوشت.

به علاوه، به قول فوکو، هر نظام قدرتی "رژیم حقیقت" خاص خویش را می‌آفریند و متون فرهنگی و ادبی هر زمان یا از این "رژیم" متأثرند و آن را قوام می‌بخشند، یا سودای دگرگونی آن را در سر می‌پزند.[۱۰] به کلامی دیگر، یا جزئی از دستگاه هژمونی حاکم‌اند، یا با آن در تضاد. در سال‌های اخیر چشم‌اندازی در غرب به تدریج شکل گرفت که از سر مجاز نوتاریخی‌گری‌اش خوانده‌اند *(New Historicism)*. به اعتبار این چشم‌انداز، آثار فرهنگی و متون ادبی را باید به مدد روش‌هایی شناخت و حلاّجی کرد که به اندازهٔ خود متون مورد بررسی، پیچیده و چند لایه‌اند. چنین روش‌هایی طبعاً مقیّد به مرزبندی‌های تصنعی رشته‌ای نمی‌توانند بود و ناچارند از دستاوردهای رشته‌های گوناگون مدد بطلبند.[۱۱]

نوتاریخی‌گری به تاریخیت نظریه باور دارد، یعنی معتقد است هر نظریه‌ای ریشه در خاک لحظه‌ای معین از تاریخ دارد و با جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی و فرهنگی آن لحظه در توازی و تفاهم است.[۱۲] لاجرم، تبدیل نظریهٔ مثلاً مربوط به آغاز تجدد در ایتالیا به قالبی برای ارزیابی و شناخت تجربهٔ تجدد در ایران، نه تنها از منظر نوتاریخی‌گری کاری عبث جلوه می‌کند، بلکه بالمآل گامی در جهت انقیاد فرهنگی است. هر نظریهٔ وارداتی، خواهی نخواهی، به ابزار هژمونی بدل می‌شود. اگر بخواهیم از این دور باطل بگریزیم، ناچاریم مثلاً همان نظریهٔ مربوط به رنسانس ایتالیا را نیک

بشناسیم، برخی از اصول اساسی آن راکه برای شناخت تجربهٔ ایران به کار می‌آید برگزینیم و با ترکیب این اصول با نقطه‌نظرها و واژه‌ها وگمان‌هایی که ریشه در خاک و تجربهٔ ایران دارند، نظریهٔ نویی بیافرینیم که رنگ و بافتی بومی دارد و در عین حال به تحولات جهانی نیز مستظهر است.

در واقع نوتاریخی‌گری آیین فکری و جزمی نیست. روش واحدی را هم در بر ندارد. چشم‌اندازی است که از آن هر کس می‌تواند با توجه به نیازها و ویژگی‌های متن و فرهنگ مورد تحقیق خویش، روش مناسب و زبان لازم برای بررسی متن مورد نظر را بیابد. وحدت نظری منادیان این چشم‌انداز را می‌توان در چند فرضیهٔ مشترک خلاصه کرد. می‌گویند هر متنی، به شکلی پیچیده و لایتجزا، با شرایط مادی زمان خویش در پیوند است.[۱۳] می‌گویند قواعد "مبادله کالا"، "حرکت و انباشت سرمایه" شباهت‌هایی مهم با قواعد مبادلات هنری، تأثیر و تأثر ادبی و انباشت و گردش سرمایهٔ نمادین *(Symbolic Capital)* در جامعه دارد.[۱۴] می‌گویند روش‌های نقد ادبی که برای شناخت آثار هنری به‌کار می‌آیند در عین حال برای حلاّجی آثار تاریخی نیز لازم وکارسازند. معتقدند هر اثر تاریخی بالمآل نوعی کار ادبی است و هر کار ادبی، خواهی نخواهی آینه‌ای از تاریخ است. هیچ متنی معنای مطلقی ندارد. معنای هر متن عارضی است، یعنی تابعی است از فرهنگ حاکم در زمان قرائت.[۱۵] به عبارت دیگر، هر قرائتی به مدد و از بطن ارزش‌های حاکم در زمان قرائت شکل می‌گیرد و این ارزش‌ها خود زاده و متأثر از سیاست‌اند. هر قرائتی، همان طور که آلتوسر (Althusser) می‌گفت، ناگزیر عملی است سیاسی.[۱۶] تحول اجتناب‌ناپذیر این ارزش‌های سیاسی به تحول اجتناب‌ناپذیری در قرائت ما از متن می‌انجامد. نه تنها متون تاریخی و ادبی، بلکه فرهنگ‌ها را هم می‌توان، و باید، چون متنی دانست و به همان شکل قرائت کرد. نه متن، نه نویسنده، نه زمینه اجتماعی، نه نظام هژمونی و نه خواننده هیچکدام پدیده‌هایی یک‌پارچه و یک‌دست نیستند. هیچ راوی هم یکسره "من خود بنیاد" نیست. هر "من" نویسنده در عین حال بخشی از یک موج تاریخی است و در کانون شبکه‌ای پیچیده وگاه مرئی و اغلب نامرئی از

نفوذ و تأثیرهای فلسفی و سیاسی قرار دارد.[۱۷]

از این جنبه می‌توان نوتاریخی‌گری را نوعی طغیان علیه دوگرایش افراطی در سنت نقد فرهنگی و ادبی دانست. در یک سو مکتبی است که برای هنر غایتی جز خود هنر قائل نیست. می‌گویند هنر برای هنر است و لاغیر. در ارزیابی آثار هنری هم صرفاً به سبک و سیاق کلامی، شگردهای روایی و چند و چون استعارات و نمادهای آن اثر عنایت دارند. تداخل مسائل تاریخی و اجتماعی در این ارزیابی را نه تنها غیرضرور که یکسر مضر می‌انگارند و خلط مبحثش می‌شمارند.

در قطب مقابل کسانی‌اند که به تأسی از نوعی مارکسیسم سنتی و دولتی، هر اثر ادبی و فرهنگی را صرفاً وسیلهٔ انتقال ایدئولوژی طبقاتی می‌دانند. می‌گویند هویت هر اثر، و خالق آن، به تعلق طبقاتی‌اش بازبسته است، مضمون و محتوای آن اثر هنری نیز، لاجرم، بازتاب موضع طبقاتی خالق آن است. قدر و ارج آثار هنری هم به نقش‌شان در "مبارزه طبقاتی" منوط است. مبتذل‌ترین تجسم این مکتب در نظرات ژدانف، چماق‌دار ادبی رژیم استالین، تجسم می‌یافت که البته چون دیگر تحفه‌های استالینی، بازارش در فضای فرهنگی ایران هم بی‌رونق نبود؛ منادیان این نوع تفکر مکانیکی، آثار هنری را عمدتاً از زاویهٔ پالودگی ایدئولوژیک می‌سنجند. طبعاً میان این مکتب نقد مکانیکی "طبقاتی" و آن‌ها که مثلاً آثار هنری و فرهنگی را از زاویهٔ پالودگی مذهبی می‌سنجند فاصلهٔ چندانی نیست. شباهتشان در سبک و نتیجهٔ کار به مراتب بیش از وجه افتراقشان در مبادی فلسفی است.

نوتاریخی‌گری تلاشی است برای برگذشتن از محدودیت‌های این دو قطب متضاد. منادیانش طالب روش‌هایی‌اند که جنبه‌هایی از دقایق سبکی و کلامی مکتب نخست را با هشیاری تاریخی مکتب دوم، بخصوص آن‌چنان که در مفاهیمی چون هژمونی و جامعه مدنی گرامشی تجسم یافته، در هم می‌آمیزد و از ترکیبشان چشم‌اندازی نو پدید می‌آورد. می‌خواهند هر متن را در بستر تاریخی‌اش، از زاویه نقشش در تحکیم یا تضعیف "رژیم حقیقت" زمان، و با اعتنایی ویژه به شگردهای روایی و ظرایف سبکی و کلامی آن اثر حلاجی کنند. نزد آن‌ها سبک نه تنها از محتوا جدا نیست، بلکه خود وجهی از

محتواست و ارزیابی هر کدام بی‌عنایت به دیگری نوعی تقلیل‌گرایی است. ردپای آثار کسانی چون دریدا، فوکو، والتر بنیامین، امبرتو اکو، بوردیو، فروید، فرمالیست‌های روسی، ریموند ویلیامز[۱۸] را در شکل‌گیری چشم‌انداز نو تاریخی‌گری مشاهده می‌توان کرد.

در عین حال، نوتاریخی‌گری دِین ویژه‌ای به آثار گیرتس[۱۹] (Geertz) دارد که فرهنگ‌شناس است و گمان دارد که در کار شناخت جوامع انسانی، به جای تحمیل ساخت‌های نظری و پیشین، باید به این فرهنگ‌ها اجازه داد که خود برای خود سخن بگویند. او منادی روشی است که "شرح پر قوام"اش *(Thick Description)* خوانده‌اند. مرادش از این اصل این نکته است که بهترین وصف هر فرهنگ و به تبع آن هر اثری هنری ـ گردآوری هر چه بیشتر حکایت‌ها و قصه‌ها و روایات و مناسک آن فرهنگ و متن است. هر تفسیری نوعی اعمال هژمونی است. تنها راه گریز این است که حتی‌الامکان بگذاریم جامعه، یا متن مورد بحث‌مان خود برای خود سخن گوید. باید متن را در بستر تاریخی‌اش دید. هر چه متن و جامعه را بیشتر بکاویم، تاریخ زمان خلق اثر را بهتر بفهمیم، درک‌مان از آن چه بیهقی "زوایا و خبایای" متن خوانده نیز فزونی می‌گیرد.

در کار شناخت مسئلهٔ تجدد در ایران، نوتاریخی‌گری از سویی نقطهٔ عزیمتی سخت مناسب است. تناسبش از جمله از آنجاست که آغاز این چشم‌انداز به مطالعات فرهنگی و سیاسی عصر نوزایش در اروپا تأویل‌پذیر است. به همین خاطر این چشم‌انداز را در عین حال "بوطیقای فرهنگی" *(Cultural Poetics)* و "مطالعات عصر نوزایش" هم خوانده‌اند.

از سویی دیگر، در فضای فکری ایران، اصول و مبادی "نوتاریخی ـ گری" ، به ویژه نقدش بر مرزهای تصنعی رشته‌های تخصصی به راحتی محل سوءتفاهم می‌تواند بود. اگر این واقعیت را بپذیریم که گاه نوعی سنت "همه فن حریفی" نزد برخی از روشنفکران ایرانی رونق داشته و پیچیدگی و چند لایه گی و در هم‌تنیدگی واقعیت تاریخی را به جوازی برای کم خوانی و پُرنویسی مبدل کرده‌اند، آنگاه به خطر بالقوهٔ نوتاریخی‌گری پی می‌توانیم برد.

به هر حال، در مقالات این مجموعه بر آن بوده‌ام که نوتاریخی‌گری را نقطهٔ عزیمت روش شناختی بدانم و با کندوکاو در برخی آثار مهم هزار سال اخیر فرهنگ ایران، رگه‌هایی از تجدد و تجددستیزی ایرانی را بشناسم و ببینم چگونه می‌توان از خلال این متون، منظر مناسب شناخت مسئلهٔ تجدد را یافت و پرداخت.

اگر سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی را ملاک مقایسه بگیریم، از بسیاری جهات تاریخی و اقتصادی، دلیل چندان محکمی در دست نیست که به اعتبارش بتوان به یقین گفت که تجربهٔ تجدد نخست در غرب، و نه در شرق و ممالکی چون ایران رخ خواهد نمود.[۲۰] اما واقعیت تاریخ این شد که تجدد نخست به غرب آمد و در همان جا رواج پیدا کرد. درک چرایی این قضیه، یا به روایتی دیگر، مسئله تعطیل یا تأخیر تجدد در ایران، یکی از مهم‌ترین مشکلات تاریخ ماست. تاکنون رسم رایج بیشتر بر آن بوده که کاسه کوزهٔ عقب‌ماندگی خویش را یکسر بر سر استعمار بشکنیم و به این ادعا دل خوش کنیم که "آن‌ها" آمدند و راه را بر شکوفایی اقتصادی و فرهنگی ما بستند. گمانم وقتی آقای طباطبایی هم در تبیین رابطه جامعه ایران با تجدد از "رواج ایدئولوژی‌های جامعه شناسان" می‌نویسند، مرادشان اشاره به جنبه‌هایی از همین واقعیت است.[۲۱] نقطه عزیمت مقالات این مجموعه این گمان بوده که به رغم تمام فجایع استعمار، همهٔ گناه عقب‌ماندگی خویش را به حساب "آن‌ها" نمی‌توان گذاشت. علل سیاسی و فرهنگی و اقتصادی درونی مهمی نه تنها به سیطرهٔ استعمار کمک کرد بلکه به مسخ و فسخ تجدد در ایران انجامید. می‌خواستم این علل کلی را با کندوکاو در متون ادبی و تاریخی‌ای که هر یک به شکلی تجسم دوران خویش بودند بشناسم. گمانم این بوده که گاهی می‌توان از جزئیات زبانی یک متن، کلیات فرهنگی مهمی را استقراء کرد.

مقالات مربوط به تاریخ بیهقی و تذکرةالاولیاء، هر دو به زمانی مربوط‌اند که نخستین جوانه‌های تجدد در ایران شکل می‌گرفت. می‌بینیم که خردگرایی تاریخی بیهقی نه تنها دوامی پیدا نکرد و نهادی نشد، بلکه خود از تفکر مذهبی و ساخت حدیث سبق می‌برد. در عین حال در می‌یابیم که تصوف در

عین مبارزه با جزم‌اندیشی متألهین، خود نوعی خردستیزی و خردگریزی را رواج می‌داد و مانع نضج خردنقاد ناسوتی می‌شد. در این دو مقاله در عین حال کوشیده‌ام سرنوشت فردگرایی را هم در ایران دنبال کنم. چهار مقالهٔ نظامی عروضی و باب اوّل گلستان سعدی را نیز از منظر آنچه در زمینهٔ اندیشه به مسئله تجدد ربط پیدا می‌کند، بررسی کرده‌ام.

تجدد همزاد شهرنشینی است [۲۲] و تجربهٔ تجدد در ایران را به گمانم می‌توان به تمثیل، در تاریخ دو شهر متجلی دانست. اوج تلاش خودجوش تجدد در ایران در زمان شاه عباس کبیر بود. هم او بود که می‌خواست اصفهان را نماد قدرت ایران و نمود ساخت و بافت قدرت مورد نظرش کند. میدانی که او خود طراحش بود به خوبی مرادش را از قدرت نشان می‌داد. او هم به تمایز قدرت عرفی از قدرت مذهبی ایمان داشت و هم طالب نوعی درهم‌تنیدگی آن‌ها بود. می‌خواست مذهب را به سلاحی محکم برای وحدت ملی تازه‌یاب ایران بدل کند. رونق تجارت و فرهنگ و مدارس از دیگر وجوه طرحی بود که برای شهر اصفهان درانداخته بود. [۲۳] اصفهان شاه عباس رو به آینده و ریشه در گذشته داشت. می‌گفتند آنجا بود که کاوه آهنگر علیه ستم ضحاک ماردوش برخاست. [۲۴] در وصف عظمت این شهر در زمان شاه عباس پیترو دلاواله نوشت: "در مشرق زمین به استثناء قسطنطنیه و حومه آن هیچ یک از نقاط دیگر را نمی‌توان با اصفهان مقایسه کرد و نسبت به قسطنطنیه نیز نه تنها از بسیاری جهات مساوی است بلکه به جرأت می‌توان گفت که از آن برتر است. [۲۵]"

با مرگ شاه عباس به تدریج شیرازهٔ امور ایران از هم گسیخت. درست در زمانی که غرب جهش تجدد را می‌آغازید و خردگرایی و انقلاب علمی به وجوه مختلف حیات اجتماعی آن حاکم می‌شد، یعنی همان روزهایی که کسانی چون شکسپیر، کپرنیک، و ماکیاول، آغاز عصر نوزایش را نوید می‌دادند، ایران به سیری قهقرایی افتاد.

مهم‌ترین گرایشات فلسفی آن روزگار هم در "حلقهٔ اصفهان" تجلی یافت [۲۶] که در نهایت روایتی تازه و بدیع از اندیشه‌های افلاطونی بود و می‌دانیم که در غرب تجدد با احیای اندیشه‌های ارسطو و حاشیه‌نشین شدن

آرای افلاطون همراه بود. دیری نپایید که اصفهان، و تجدد خودجوش ایران، لگدکوب سم ستوران افاغنه شد. "رستم‌التواریخ و تجدد"گوشه‌ای از چند و چون این تحول مهم را بررسی می‌کند.[۲۷] نقدهایی که بر کتاب "حلقه صفویه" نوشته‌ام گوشه‌های دیگر از این دوره مهم از تاریخ تجربه تجدد را به اجمال باز می‌گوید.

سدهٔ نوزدهم را می‌توان آغاز مجدد تلاش‌های جدی و گسترده در جهت تجدد در ایران دانست. اما این‌بار دگرگونی مهمی در چند و چون این تحول پدیدار شده بود. سدهٔ نوزدهم عصر رواج نفوذ همه جانبهٔ استعمار در ایران بود. نبرد تجدد دیگر صرفاً از دو سو و دو صف تشکیل نمی‌شد. دیگر تنها سنت‌پرستان و تجددخواهان در برابر یکدیگر قرار نداشتند. از آن پس نفوذ شوم استعمار همواره بر این نبرد سایه می‌انداخت. در اوج این تحولات بود که ناصرالدین شاه به فرنگ رفت. ارمغان سفرش روایتی محدود و مسخ شده از تجدد بود. تنها آن جنبه‌های تجدد مطلوبش بود که گردش اسباب استبدادش را سریعتر می‌کرد. "ناصرالدین شاه در فرنگ" تلاشی است برای درک اجزای همین روایت.[۲۸] نقد کتاب "قبلهٔ عالم" هم به جنبه‌های دیگری از تاریخ این دوران اشاراتی اجمالی دارد. بارزترین تجلی تمثیلی این نوع تجدد استبدادی را در تحولات شهر تهران مشاهده می‌توان کرد. در واقع همان طور که اصفهان تمثیلی از تجدد خودجوش ایران بود، تهران هم به نمادی از تجدد استبدادی و تقلیدی بدل شد. "تهران و تجدد" کوششی است در حلاجی جنبه‌های جزئی از تاریخ این شهر و نیز معرفی آثار نویسنده‌ای که قدرتش دست کم در آن روزها شناخته نشده بود.[۲۹]

سدهٔ بیستم شاهد رواج همه جانبهٔ تماس ایرانیان با غرب بود. هم استعمار در ایران بیداد می‌کرد و هم خواست‌های دمکراتیک و تجددخواهی به اوجی نو رسیده بود. در همین سال‌ها بود که روایتی یکسر تازه از تجدد به ایران راه یافت. مرادم البته تجدد مارکسیستی است. مارکسیسم را بی‌گمان باید فرزند تجدد دانست. مفاهیمی چون "قرارداد اجتماعی" و "ارادهٔ عمومی"، که شالودهٔ حکومت دمکراتیک بود، در عین حال از لنینیسم هم سر در آورد[۳۰]. بنابراین

روایت، اقلیتی محدود و برگزیده ندای "ارادهٔ عمومی"اند، خواست مردم را بهتر از خود مردم می‌فهمند و حاضرند جامعه را، به زور داغ و درفش هم که شده به سوی نوعی تجدد استبدادی و دولتی راهبر شوند. گرچه در برخی از مقالات این مجموعه به نقش این نوع تجددخواهی در فرهنگ معاصر ایران اشاراتی مختصر شده، اما جای بررسی جدی این روایت از تجدد در این مجموعه سخت خالی است.

روایت پیچیده و مهم دیگری که در این مجموعه محل بحث نبوده واکنش متفکران و فعالین مذهبی ایران در قبال مسئله تجدد است. شاید بتوان این واکنش‌ها را دست‌کم به دو مکتب متفاوت تقسیم‌پذیر دانست. از سویی جریانی است که می‌خواسته میان اسلام و تجدد نوعی آشتی ایجاد کند. این جریان با آیت‌اله نائینی آغاز شد و تا آقای خاتمی تداوم یافته و از آثار کسانی چون سنگلجی، طالقانی و سروش‌گذر می‌کند. در مقابل طیفی است تجددگریز و تجددستیز که با آیت‌اله نوری می‌آغازد و به بنیادگرایان امروزی می‌انجامد. بسیارند محققینی که در سال‌های اخیر رواج بنیادگرایی را ـ که البته به عالم اسلام هم محدودش نباید دانست ـ در اساس واکنشی در برابر و ستیز با تجدد قلمداد کرده‌اند.[۳۱]

در همین حال کسانی چون تقی‌زاده، شادمان، هدایت، گلشیری، سعیدی سیرجانی، و غلامحسین صدیقی نیز هر یک روایاتی ویژه از تجدد فکری و سیاسی و ادبی عرضه کردند و آرا و آثار هر کدام را در نوشته‌ای جداگانه بررسی کرده‌ام. همهٔ این نویسندگان عمدتاً در دوران حکومت پهلوی می‌زیستند. گرچه اینجا و آنجا اشاراتی به رابطهٔ دو شاه سلسلهٔ پهلوی با مسئله تجدد کرده‌ام، اما به گمانم هنوز این مسألهٔ پیچیده مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است. یکی دیگر از ویژگی‌های تجربه تجدد در ایران سدهٔ بیستم را باید در این واقعیت سراغ کرد که برخی از مهم‌ترین منادیان تجدد ادبی در ایران، بخصوص کسانی چون هدایت و گلشیری، تنها از لحاظ سبکی، و برخی از وجوه اندیشه تجدد خواه‌اند و از جهات مهم فلسفی دیگر، آراء شان را باید در مقوله "پست مدرن" قلمداد کرد.

تجدد با ورود گسترده زنان به عرصه ادب و سیاست و فرهنگ ایران همراه شد. مقدمه‌ام بر "عقل آبی" شهرنوش پارسی‌پور کوششی است در ارزیابی برخی از پیامدهای فرهنگی و ادبی این حضور و نفوذ گسترده.

دوستان متعددی در کار تدوین این مقالات کمک و راهنمایی‌ام کرده‌اند. نام بسیاری از آن‌ها در یادداشت‌های مقاله‌های این مجموعه آمده و اینجا تکرار مکرر نمی‌کنم. مقالهٔ "تهران و تجدد" را به پرویز کلانتری تقدیم کرده بودم که به سهل‌انگاری من به هنگام اصلاح نمونه‌های چاپی، این نکته از قلم افتاد و اینجا این هدیه ناچیز به صاحبش مسترد شد. همهٔ مقالات این مجموعه پیش‌تر در دو مجله ایران‌شناسی و ایران‌نامه چاپ شده بود و درج مجددشان در این مجموعه پس از کسب اجازه از آقایان دکتر جلال متینی و هرمز حکمت، مدیران محترم این دو مجله صورت می‌پذیرد.

عباس میلانی
دهم آوریل ۱۹۹۸
بیست و یکم فروردین ۱۳۷۷
گروه علوم سیاسی و تاریخ
دانشکده نترام. کالیفرنیا

یادداشت‌ها

۱. برای بحث خلاصه و دقیقی از این مسائل، ر ک.
Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge. 1984.
۲. در این باب، مقالات گوناگونی نوشته شده. خلاصه‌ترین صورت‌بندی آن را در نوشته‌ای از لئوتارد یافتم. ر ک.
Lyotard, jean-Francis. "Notes on Legitimation," in *The Oxford Review, Literary* vo1.9, 1-2, 1987,PP. 106-118
دستیابی به این مقاله را مدیون دوست عزیزم آقای امید فردوشنی هستم. در سال‌های بعد از انقلاب که هنوز در ایران بودم و به کتب انگلیسی کم‌تر دسترسی داشتم، او بود که از سر لطف بسیاری از آثار جدید مربوط به بحث تجدد را برایم می‌فرستاد.
۳. مقالهٔ لوکاچ در مورد *مقاله* در نخستین کتاب او، و پیش از آن که در نتیجه فشار کوشش‌های شوروی از خود انتقاد کند، مندرج است. ر ک.
Lukacs, Georg. *Soul and Form*. Cambridge, 1971
این مجموعه را در سال ۱۹۸۴ به فارسی ترجمه کردم. یکی دو مقاله از آن مجموعه در نشریات آن روزها به چاپ رسید. کل کتاب تا آنجا که می‌دانم هرگز به چاپ نرسید.
۴. برای بحث "انقلاب علمی" و علایم و شرایط آن. ر ک.
Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962
۵. وصف فرهنگ معین از واژهٔ مقاله هیچ تفاوتی با وصف لغت‌نامه دهخدا ندارد. برای توضیحات لغت‌نامه ر. ک. لغت‌نامه دهخدا، شماره مسلسل ۲۱۶، تهران، ۱۳۴۲. خواهر عزیزم فرزانه میلانی این مقدمه را مانند همه مقالات این مجموعه خواند و نه تنها مثل همیشه تشویقم کرد، بلکه نکتهٔ جالبی در مورد پیشگفتار به نظرش رسید. می‌گفت در کل مقاله من هرگز از "من" استفاده نکرده‌ام.
٦. مینولا در اصل برزیلی است و در مقدمهٔ کتاب خویش که "*در باب وصف اوصاف خویش*" نام دارد، بحث درخشانی در این زمینه ارائه می‌دهد. ر ک.

Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonialism*. Ann Arbor. 1995. PP.1-29

برای بحث جنبه‌های دیگری از این مسئله، ر ک.

Canclini, Nestor Garcia. *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis. 1995.

۷. برای بحث پرمغزی در باب تأثیر کامپیوتر در جهانی شدن تجدد، ر ک.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large*. Minneapolis. 1996. PP.3-35

۸. برای بحثی در این زمینه، ر ک.

Montrose, Louis A. "Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture," in *The New Historicism*, Ed. by H. Aram Veeser. New York, 1989. PP. 15-37

۹. در این باب کتب و مقالات متعددی به فارسی و انگلیسی موجود است. آثار لوکاچ، وات و هاوزر *(HAUSER)* به ویژه اهمیت دارند. برای لوکاچ: ر ک.

Lukacs, Georg. *The Theory of the Novel*. Cambridge. 1971

کتاب وات دربارهٔ رمان به فارسی برگردانده شده. برای کتاب هاوزر، ر ک. به:

Hauser. Arnold. *The Social History of Art*. Vol. III. New York. 1959

این کتاب هم تحت عنوان «*تاریخ اجتماعی هنر*» به فارسی ترجمه شده است.

۱۰. برای بحث فوکو در این‌باره، ر ک.

Foucault, Michel. *Power/knowledge: Selected Interviews and other Writings*. Ed. by Colin Gordin. pp.78-134

آقای رامین کامران در نامه پرطعنی، استفادهٔ من از برخی نظرات فوکو را به انتقاد گرفتند و آن را مصداق نوعی تفکر جهان سومی خواندند. برای نظرات بنیادی ایشان و پاسخ من، ر ک به: ایران‌شناسی، شماره دوم، سال ششم سال ۱۹۹۴. ص ۴۶۷-۴۵۸.

۱۱. مهم‌ترین متفکر در نحلهٔ "نوتاریخی‌گری" گرین بلات نام دارد. برای مجموعه‌ای از مقالات او، ر ک.

Greenblatt, Stephen J. *Learning to Curse: Essays* in Early *Modern Culture*. New York, 1990. pp.1-16, 131-161

۱۲. یکی از جامع‌ترین مجموعه مقالات دربارهٔ نوتاریخی‌گری همان کتاب ویراستهٔ آرام ویسار است که در یادداشت شمارهٔ ۸ به آن اشاره کرده‌ام.

۱۳. همان‌جا، ص VI

۱۴. مفهوم "سرمایه نمادین" را نوتاریخی‌گری از آثار پیر بوردیو (Bourdieu) به وام گرفته. برای بحث مختصر این مفاهیم، ر ک.

Greenblatt, Stephen J. *Shakespearean Negotiations.* Berkeley, 1988. pp.1-21

برای نظرات بوردیو، ر ک.

Bourdiue, Pierre. *Language and Symbolic Power.* Cambridge. 1991.

۱۵. ر ک. مقالهٔ مونتروز که در یادداشت شمارهٔ ۸ به آن اشاره شد. در عین حال، آثار روایت هم در این زمینه از اهمیت خاصی برخوردارند. ر ک.

White, Hayden. *The Content of Form.* New York, 1993.

۱۶. آلتوسر این مقاله را در چند نوشتهٔ مهم خود بررسی کرد. مثلاً ر ک.

Althusser, Louis. *reading Capital.* New York. 1979

و نیز

Lenin and Philosophy. London, 1971. pp.203-8

۱۷. فوکو در کار تأکید این شبکه و ابعاد نفوذ آن چنان راه اغراق گزید که بالاخره ادعا کرد که در متون معاصر، اصولاً نویسنده‌ای در کار نیست. ر ک.

Foucault, Michel. "*What is an Author?*" *in Language, Counter-Memory, Practice.* Ed. by Donald Bouchard. Ithaca. 1977. pp.113-138

18. Derida, foucault, Walter Benjamin, Umberto Eco, Bordiue, Freud Raymond Williams.

۱۹. گیرتس آثار فراوانی در این باب دارد، مهم‌ترین اثر او در زمینهٔ تحلیل فرهنگ‌ها است. رک.

Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures.* New York. 1978. pp.412-453

او اخیراً خاطراتی نوشته که در آن خلاصه‌ای از نظرات و تحقیقات خویش را عرضه کرده. رک.

After the Fact. New York. 1996

۲۰. محققین غربی مختلفی در این زمینه اظهارنظر کرده‌اند. برای مثال، ر ک.

Lewis, Bernard. *Islam and the West.* New York. 1995. pp.3-42

برای بحث درخشان دیگری در این باب، ر ک.

Hodgson, Marshal. *The Venture of Islam*. Chicago, Vol.II, 1974

۲۱. آقای طباطبایی هم در کتاب‌های خود و هم در برخی مقالاتی که اخیراً نوشته‌اند، ابعاد همین مسئله را بررسی کرده‌اند. مثلاً، ر ک.:

طباطبایی، سیدجواد "ما و راه تجدد"، کیان، شماره ۳۹، ص ۲۹-۲۴؛ دو اثر دیگر ایشان، تاریخ اندیشه سیاسی ایران در (تهران، ۱۳۷٦) و زوال اندیشه سیاسی در ایران (تهران، ۱۳۷۳) نیز در هر دو به مسئله تجدد مربوط‌اند.

۲۲. برای بحث جالبی دربارهٔ تجدد و شهرنشینی، ر ک.

Schorske, Carle. *Fin-de-Siecle Vienna*. New York. 1981.

۲۳. برای بحث مختصری دربارهٔ شاه عباس و بازسازی اصفهان، ر ک.

Lockhart, Lawrence. *The Fall of the Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge. 1958. pp.470-485

۲۴. برای شرحی بسیار جالب از آنچه در ایام سلطنت سلجوقی دربارهٔ اصفهان گفته می‌شد، رک.

حسین‌بن محمدبن ابی‌الرضا آوی، ترجمه محاسن اصفهان، به اهتمام عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸. نه تنها کاوه از اصفهان بود، بلکه حتی نمرود هم جرأت نکرد به اصفهان حمله کند (ص ۸۲): تاریخ بلعمی هم در این باب مطالب جالبی دارد.

۲۵. دلاواله، پیترو. سفرنامهٔ پیترو دلاواله، ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا، تهران؟ ص ۳۵. او که در سال ۱٦۱۲ راهی ایران شد معتقد است میدان اصلی اصفهان "با بهترین آثار مسیحیت برابر و حتی بدون تردید بر آن‌ها مزیت دارد". (ص ۳۸)

۲٦. تحولات فلسفی "حلقه اصفهان" را کربن به تفصیل مورد بحث قرار داده ر ک.

Corbin, Henry. *En Islam Iranien*. Paris. 1969. Vo1. III.

۲۷. برای بحث دیگری دربارهٔ سقوط اصفهان، رک.

گیلانتر، سرکیس، سقوط اصفهان، ترجمه محمد مهریار، تهران، ۱۹٦۵، راوی که خود در سال ۱۷۲۲ یعنی هنگام محاصره اصفهان در آن شهر می‌زیست، مدعی است. "در جنگ محمود پنجاه هزار تن از ایرانیان را بکشت؛ و صدهزار تن نیز در شیراز از قحط و غلاء بمردند." (ص ٦۴) حتی اگر ارقامش را نتوان به جدّ گرفت، اما تصویرش از قحطی و قتل‌عام شهر به راستی غم‌انگیز و تکان‌دهنده است.

۲۸. دو سه سال بعد از نگارش مقاله، بالاخره توانستم فیلم بسیار زیبای "ناصرالدین شاه: اکتور سینما"ی آقای مخملباف را ببینم. به گمانم او نیز از منظر سینمایی به نکاتی

مشابه، دربارهٔ سلطان صاحبقران اشاره داشت.

۲۹. برای بحث جالب دیگری در باب سرنوشت تهران در زمان ناصرالدین شاه، ر ک.:

Gurney, John D. "The Transformation of Tehran in the Later Nineteenth Century," in *Tehran: Capitale Bicentenair.*

Ed. by C. Adle et B. Hourcade. Paris. 1997. pp. 51-57

۳۰. برای بحث مفصل در باب این مسئله، رک. :

«مباحثی دربارهٔ توتالیتریسم». ترجمه عباس میلانی، برکلی، ۱۹۸۱. ص ۱۹۲-۲۳۳. مقالهٔ نیسبت در آن مجموعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در "مقدمه" آن مجموعه به مسئله رابطهٔ روسو و مارکسیسم ایرانی اشاراتی رفته است.

۳۱. برای یکی از جالب‌ترین مباحث در این باب ر ک.

Al-Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities.* London. 1993. pp. 77-89, 104-122.

سرآغاز تجربه تجدد در ایران

تاریخ در «تاریخ بیهقی»
تذکرةالاولیاء و تجدد
رستم‌التواریخ و تجدد
چهار مقاله و تجدد

تاریخ در «تاریخ بیهقی»[1]

به پرویز شوکت

حدود هزارسال پیش، ایران دوران تاریخی سخت مهمی را پشت سر گذاشت، بسیاری از بزرگان فکر و ادب فارسی در سده‌های چهارم و پنجم هـ‌ق، یعنی در دوران سیادت سامانیان، غزنویان و سلجوقیان می‌زیستند. در شعر فردوسی، فرخی، منوچهری و خیام، در فلسفه ابوریحان بیرونی، ابوعلی‌سینا و ناصر خسرو، در عرفان خواجه عبدالله انصاری و ابوحامد غزالی و بالاخره در نثر، ابوالفضل بیهقی و عنصرالمعالی کیکاووس و خواجه نظام‌الملک برخی از ستارگانی بودند که آسمان ادب و اندیشهٔ آن روزگار ایران را به جمال آثار خود آراستند.

این دوران از لحاظ تاریخی نیز اهمیتی ویژه دارد. به قول مجتبی مینوی، «ایران هنوز از صدمهٔ ضربتی که عرب بر پیکرش وارد آورده بود قد راست نکرده بود که دچار ضربت دیگری شد». حکومت سامانیان دورانی از «استقلال و نفس کشیدن» برای ایرانیان پدید آورد؛ «زبان فرس جدید» به وجود آمد و «صنف دهقانان ایرانی که حافظان سنن و روایات قدیم و اصول مملکت‌داری ایران بودند» میدان‌دار عرصهٔ سیاست و فرهنگ شدند. اما این دوران دیری نپایید و شاهان ایرانی به دست غلامان ترک برافتادند و بدین‌سان «... غزنویان ... و سپس سلسلهٔ سلجوقی جای آن خاندان را در ایران گرفت و در اندک مدت بر تمام ایران مسلط شد.»[2]

در آن زمان انگار دست‌کم دو نوع برخورد یکسره متفاوت با این تحول شکل پذیرفت. از سویی فردوسی میراث دهقانان ایرانی و تواریخ مکتوب و شفاهی ایران پیش از اسلام را احیا نمود. زبان فارسی را به سنگری دیرپا برای

حفظ فرهنگ ایران بدل کرد و روی خوشی به سیطرهٔ ترک و عرب نشان نداد. با زبانی سرکش و سره، و به لحنی پراندوه، از روزگاری نالید که در آن «تخت و منبر» برابرند و «از ایران وز ترک وز تازیان» نژادی نو و بی‌ریشه پدید آمده و «بندهٔ بی‌هنر» بر تخت شهریاری نشسته است.[۳]

از سویی دیگر، ابوالفضل بیهقی در تاریخ پرآوازهٔ خود، که چند دهه پس از **شاهنامه** نگارش یافت، برخوردی به‌گمانم متفاوت با فردوسی پیش گرفت. هدف من در این‌جا بررسی یکی از جنبه‌های *تاریخ بیهقی* است. می‌خواهم فلسفهٔ تاریخ و روش تاریخنگاری او را بر رسم و برخی از پیامدهای اجتماعی این نوع نگرش و بافت روایی و زبانی ملازم آن را بسنجم.

شاید بهترین تمثیل نحوهٔ برخورد بیهقی با سیطرهٔ ترکان و اعراب را بتوان در یکی از حکایات منقول در خود *تاریخ بیهقی* سراغ کرد. سخن از ابراهیم ینال است و او از جمله ترکمانانی بود که در دوران مسعود غزنوی به‌گوشه و کنار ایران حمله می‌نمودند. مورخان و جامعه‌شناسان گفته‌اند که یکی از تضادهای عمدهٔ تاریخ ایران، و شاید یکی از علل واپس‌ماندگی اقتصادی آن، تنش فرساینده و دایمی میان قبایل اسکان نیافته (چون ترکمانان آن زمان) و تمدن و مدنیت شهری و اسکان یافته بوده است.[۴] بیهقی این تضاد را به شکلی سخت زیبا بیان می‌کند و در وصف ابراهیم و همپالکیان او می‌نویسد: «بیابان ایشان را پدر و مادر است، چنان‌که ما را شهرها» (ص ۷۸).[۵]

به هر حال این فرزندان بیابان، طمع به فتح نیشابور داشتند که در آن زمان از نادره شهرهای جهان بود[۶] و بیهقی در وصف حملهٔ این دسته از ترکمانان می‌نویسد:

> ابراهیم ینال به کران نشابور رسید با مردی دویست و پیغام داد که وی مقدمهٔ طغرل و داود است... اگر جنگ خواهید کرد تا بازگردد و آگاه کند، و اگر نخواهید کرد تا در شهر آید و خطبه بگرداند... رسول را فرود آوردند و هزاهز در شهر افتاد و همه اعیان به خانهٔ قاضی صاعد آمدند و گفتند امام و مقدّم ما تویی، در این پیغام چه گویی که رسیده است؟ گفت شما چه دیده‌اید... گفتند حال این شهر بر تو پوشیده نیست

که حصانتی ندارد و چون ریگ است در دیده و مردمان آن اهل سلاح نه ... قاضی صاعد گفت: نیکو اندیشیده‌اند، رعیت را نرسد با لشکری برآوردن. و شما را خداوندی است محتشم چون امیر مسعود. اگر این ولایت او را به کار است ناچار بیاید یاکس فرستد و ضبط کند. امروز آتشی بزرگ است که بالا گرفته... جز طاعت روی نیست... همه اعیان گفتند صواب جز این نیست، که اگر جز این کرده آید، این شهر غارت شود خیرخیر، و سلطان از ما دور، و عذر این حال باز توان خواست و قبول کند. قاضی گفت... که هر پادشاهی که قویتر باشد و از شما خراج خواهد و شما را نگاه دارد، خراج بباید داد و خود رانگاهداشت... پس رسولِ ابراهیم را بخواندند و جواب دادند که ما رعیتیم و خداوندی داریم و رعیت جنگ نکند... اما بباید دانست که مردمان از شما ترسیده شده‌اند بدان‌چه رفته است تا این غایت به جاهای دیگر از غارت و مثله و کشتن و گردن زدن، باید که عادتی دیگر گیرید که بیرون این جهان دیگر است... مردم استقبال را بسیجیدند... بر نیم فرسنگ از شهر ابراهیم پیدا آمد، سواری دویست و سه‌صد و یک علامت و جنیبتی دو و تجملی دریده و فسرده... خلق بی‌اندازه به نظاره رفته بودند و پیران کهنتر دزدیده می‌گریستند، که جز محمودیان و مسعودیان را ندیده بودند و بر آن تجمل و کوکبه می‌خندیدند... (ص ۷۲۹-۳۱).

آن بی‌رغبتی به نبرد با نیروی قاهر، آن طاعت اجباری در برابر «آتش که بالا گرفته»، آن واگذاشتن سرنوشت در دست خداوندان ملک و ملکوت، آن گریستن پنهانی پیران و آن خندهٔ تلخشان بر «تجمل فرسودهٔ» آن مشت بیابانگردی که آن روز، از سرِ ادبار زمان، سودای تخت نیشابور در سر می‌پختند همه، به‌گمانم، تمثیلی‌ست از نگاه و برخورد خود بیهقی به تاریخ. او که خود برای چند دهه کارگزار دربار غزنوی و سلجوقی بود و کاتب دربار حساب می‌شد و در زیر و بم سیاست آن دوران شرکت داشت،[۷] در عین فرمانبرداری، در عین مداحی حکام، آنان را مورد انتقاد نیز قرار می‌داد و از

نیشخند پنهانی هم ابایی نداشت، گرچه روایتش از تاریخ این تبار دست‌کم در ظاهر، و به ادعاهای مکرر خود راوی، ثنای این سلاطین، به خصوص مسعود است، اما در پس این ثنای ظاهری، در کنار تسلیم ظاهری راوی در برابر این «آتشی که بالا گرفته»، برخی از کاستیهای قدرت حاکم را نیز برملا می‌کند. گاه به زبان اشارت و ایجاز زمانی به تلویح و تلمیح، قدر قدرتی سلجوقیان را می‌نکوهد، قداره‌بندی‌شان را نشان می‌دهد و از تباهی روزگار مردم می‌نالد و با ترکیبی زیرکانه از همهٔ این ظرایف، یکی از مهمترین کتابهای تاریخ ایران را از خود به‌جا می‌گذارد.

به رغم اهمیت کم‌نظیر این کتاب، نزدیک به هزار سال عنایت چندانی به آن نشان داده نشد. تنها در دو سدهٔ اخیر بود که بیهقی «کتابی همه پسند و همه خوان» (ص نه) شد. این اهمیت تازه‌یاب تصادفی نیست. دکتر فیاض آن را جزئی از جریان «تجدد ادبی» (ص نه) می‌خواند. در عین حال باید اضافه کرد که با هجوم غرب، ضرورت خودشناسی تاریخی برای ما ایرانیان اهمیتی حیاتی یافت. این خودشناسی از سویی معلول نفوذ غربی‌ها و رواج راه و رسم جدید آنها در قرائت و تدوین متون تاریخی بود و از سوی دیگر، برای مبارزه با این نفوذ ضرورت داشت. رواج تجدد، نیاز و روش خودشناسی تاریخی را به ارمغان آورد.[8] ستیز با نفوذ استعماری، که گاه ملازم رواج تجدد بود، بر ضرورت این خودشناسی و بر اهمیت کسب و تثبیت هویت قومی پرقوام و ریشه‌دار افزود.

تاریخ بیهقی از جنبه‌های گونه گون اهمیتی ویژه دارد. نثر بیهقی، که اغلب به شعر پهلو می‌زند، از شاهکارهای تاریخ ادب فارسی است. منتقدان و مورّخان و زبان‌شناسان از غنای واژگان آن، از سلاست بیان و زیبایی ترکیبهایش سخن فراوان گفته‌اند. بیهقی عبارات دیوانی و اسناد و مدارک دولتی زمان خود را با وسواسی ستودنی و دقتی حیرت‌آور ضبط و ثبت کرده است. روایتش از تاریخ در عین ایجاز، به غایت ریزبین است. ملک‌الشعراء بهار در *سبک‌شناسی* خود مختصات نثر بیهقی را برشمرده و در عین حال سیاهه‌ای به راستی حیرت‌آور از واژه‌هایی ارائه کرده که نخست از طریق

تاریخ بیهقی به زبان فارسی وارد شد.[۹] شاید بتوان ادعا کرد که نقش بیهقی در تدوین نثر فارسی همسنگ نقش شکسپیر در شکل‌بندی زبان انگلیسی مدرن بود. از سویی دیگر، دکتر یوسفی «آهنگ و طنین خاص» نثر بیهقی را می‌ستاید و می‌نویسد: «هر ایرانی فارسی‌دان در کلام بیهقی موسیقی پرتأثیری حس می‌کند... نثر وی زنده و پرتحرک و با حال از آب درآمده و به اقتضای مقام حرکت و وقار یا اوج و فرودی آشکار دارد. تصویر بزم امیر مسعود بر روی جیحون با ضربی چنین کوتاه و سریع و نشاط‌انگیز است ... در جنگ طلخاب سخن طنطنه‌ای دیگر دارد و رزمی‌ست... آن‌جا که موضوع مستلزم تأمل و اندیشه است، لحن بیهقی آرام و سنگین است... همه جا موسیقی کلام با اندیشه و معنی سازگاری درخشان دارد».[۱۰]

در هر صفحه از **تاریخ بیهقی** نمونه‌های زیبایی از این همخوانی و سازگاری سبک و اندیشه را سراغ می‌توان کرد. در مرگ استادش بونصر مشکان می‌گوید «قلم را لختی بر وی بگریانم» (ص ۷۵۹) و نثری به راستی محزون می‌نویسد. از سویی دیگر، در وصف حسنک وزیر، نثر بیهقی لحنی در آن واحد حماسی و اندوه‌زده می‌یابد. می‌نویسد: «جبّه و پیراهن بکشید و دور انداخت با دستار، و برهنه با ازار بایستاد و دستها در هم زد، تنی چون سیم سپید و رویی چون صد هزار نگار» (ص ۲۳۳).

البته در کنار الفتی که امروز با نثر روان بیهقی احساس می‌کنیم، احساسی از غربت هم‌گاه هنگام قرائتش، به‌گمانم، عارضمان می‌شود. سنوات او به زبان عرب‌اند («سنه اثنین و عشرین و اربعمائه» ص ۱۹۱)، بسیاری از شخصیتهایی که صفحات کتابش را پر کرده‌اند، اسامی غریب و نامألوفی دارند. نثرش را می‌توان از نخست نمونه‌های نثر عرب زده دانست. این دو پارگی میان روانی زبان و انس امروزی ما با آن از یک سو، و بیگانگی اسامی و تقویم تاریخی آن، از سویی دیگر، را می‌توان به حساب دوپارگی دیرپای تاریخ ما، و دیرپائی سنتهای پیش از اسلام ایران با واقعیت سیطرهٔ اعراب و ترکان مسلمان گذاشت. گلشیری این دوپارگی را به تمثیلی زیبا بیان می‌کند و از «تیری، داسی» سخن می‌گوید که بر پیکر سرو کاشتهٔ زرتشت فرود آمد و تداوم و

یکپارچگی تنهٔ درخت را «قطع کرد».[۱۱]

سبک و زبان *تاریخ بیهقی* از جنبهٔ دیگری نیز اهمیت فراوان دارد. دکتر یوسفی بیهقی را نه تنها «مورّخی بلند پایه بلکه نویسنده‌ای بزرگ» می‌داند که با باریک‌بینی و هنرمندی «فضای هر داستان را تصویر کرده».[۱۲] بسیاری از اهل فن ریشه‌های بافت روایی و ساخت زبانی داستان معاصر فارسی را در آثاری چون *تاریخ بیهقی* سراغ می‌کنند.[۱۳] در واقع *حدیث مرده بر دارکردن سواری که خواهد آمد*، که از شاهکارهای گلشیری‌اش باید دانست، به استقبال زبان و بافت روایی بیهقی رفته و از آن ترکیبی نو و بدیع آفریده است.

محتویات کتاب *تاریخ بیهقی* دست کم به اندازهٔ سبک آن پراهمیت‌اند. آنچه امروز به عنوان *تاریخ بیهقی* به دست ما رسیده بخش کوچکی از کل اثر اوست. بیهقی، که نوزده سال دبیر دستگاه غزنوی و سلجوقی بود، سی جلد کتاب نوشت که «پنجاه سال را شامل است و بر چندین‌هزار ورق می‌افتد»[۱۴] و امروزه تنها مجلد پنجم تا دهم آن در دست ماست. به علاوه، خود بیهقی به صراحت یادآور شده که بسیاری از اسناد و مدارکی که قاعدتاً می‌بایست جزئی از کتاب می‌شد، از میان برده شده است. می‌نویسد: «و اگر کاغذها و نسختهای من به قصد ناچیز نکرده بودندی، این تاریخ از لون دیگری آمدی ...»(ص ۳۸۱).

علاوه بر این، بیهقی از برخی شعرا و شخصیتها و اهل قلم سرآمد روزگار خود نیز یاد می‌کند که امروزه دیگر نشان و اثری از آنان در دست نیست. برای مثال او ازکسی به نام شریف ابوالمظفر احمدبن ابی الهشیم هاشمی علوی نام می‌برد و می‌نویسد: «این بزرگ‌زاده مردی‌ست با شرف و نسب و فضل و نیک شعر و قریب صدهزار بیت شعر اوست» (ص ۵۰۳). گویا امروز حتی بیتی هم از اشعار این هاشمی علوی به جا نمانده است.[۱۵] به عبارت دیگر، تلاشهای امروزین ما در خودشناسی تاریخی همواره با این معضل روبروست که گوشه‌ها و شخصیتها و سندهای مهمی ازگذشتهٔ ما معروض چپاول زمان و زمامداران شده. آینهٔ تاریخ ما، به سبب این گسستهای عمدی و سهوی، خدشهٔ فراوان دیده وگاه ما را از وادیدن چهرهٔ تمام‌نمای خود محروم گذاشته است.

اگر این قول فلاسفهٔ معاصر را بپذیریم که سرشت هر انسان در گرو خاطره‌های اوست،[۱۶] آن‌گاه می‌توان گفت که هویت جوامع نیز، تا حد زیادی، تابع خاطره‌های قومی آنان است و در این صورت، چاره‌ای جز این استنتاج نیست که گسست و دوپارگیهای فراوانی بر خاطرهٔ قومی ما سایه انداخته است.

گذشته از آنچه نهب زمان و غارت حکام از *تاریخ بیهقی* ربوده، نکات متعدد مهمی هم به سبب نظرگاه فلسفی ـ سیاسی بیهقی و قید و بندهای تاریخی زمان او جایی در تاریخش نیافته‌اند. باید در این «از قلم افتاده‌ها» غور کرد چون محذوفات هر متن به اندازهٔ مضمون و محتویات آن در شکل‌بندی سرشت و جوهر متن مؤثرند و در تعیین «معنای تاریخی» آن نقشی اساسی بازی می‌کنند.

نکات اجتماعی پراهمیتی که در *تاریخ بیهقی* محلی از اعراب نیافته‌اند، به گمانم، بر دو نوع‌اند. برخی ریشه در شرایط فرهنگی ـ تاریخی زمان بیهقی دارند و گروه دیگری ظاهراً به سبب ملاحظه کاریهای سیاسی و شخصی بیهقی از قلم افتاده‌اند و ریشه درجنس تفکر و تعلقات سیاسی خود او دارند.

یکی از بارزترین جنبه‌های بافت *تاریخ بیهقی* غیبت محسوس زنان در آن است. البته این موضوع را نمی‌توان تنها از ویژگیهای *تاریخ بیهقی* شمرد، چه بیش وکم در تمامی متون تاریخی دیگر آن زمان نشان چندانی از زنان نیست. در *تاریخ بیهقی* اشاره به زنان بیش وکم محدود به مواردی‌ست که در مقام مادر، همسر یا معشوق یکی از مردان محل اعتنا قرار می‌گیرند. حتی بسیاری از این اشارات هم امروز از نظر ما مدح شبیه به ذم‌اند. مثلاً در مدح مادر عبدالله زبیر می‌نویسد: «البته جزعی نکرد چنان که زنان کنند» (ص ۲۳۸). گاه زنان مردان «بدخو و باریک‌گر» خود را «دوا می‌دهند» (ص ۷۱) و می‌کُشند و گاه مشغول «حیلتها» هستند، چنان که «دکان ایشان است» (ص ۷۴۸).

به‌رغم تفاوت مهمی که از لحاظ نوع ادبی میان *شاهنامه* و *تاریخ بیهقی* وجود دارد، قیاس این دو کتاب از جنبهٔ نحوهٔ حضور زنان در آنها نکات جالبی را نشان می‌دهد. *شاهنامه* تاریخ اسطوره‌ای ـ قدسی قوم ماست. بسیاری از زنان در *شاهنامهٔ* فردوسی چهره‌هایی رزمنده و درخشان دارند. *تاریخ*

بیهقی تاریخ ناسوتی ماست. به قول رلاند بارت، زبان اسطوره‌ای به طبیعت نزدیک است[۱۷] و در طبیعت، بیش از تاریخ، مرد و زن در صلح‌اند. غیبت زنان در متن **تاریخ بیهقی** نمادی از غیبتشان در عرصهٔ علنی اجتماع آن زمان است. **تاریخ بیهقی** و کتابهای مشابه آن را می توان، از این لحاظ، مصداق بارز «تاریخ مذکر»[۱۸] دانست.

نوع دومی هم از مسائل و شخصیتها در **تاریخ بیهقی** از قلم افتاده‌اند که غیبتشان را، به گمانم، باید به حساب روح و اساس تفکر سیاسی بیهقی گذاشت. بیهقی، ظاهراً به اعتبار ملاحظات سیاسی و تعلقات مذهبی خود، نوعی پارسی ستیزی خفیف پیشه کرده بود. مثلاً، در ذکر اعیاد، بی‌شک به اعیاد اسلامی (در قیاس با اعیاد ایرانی) عنایت بیشتری نشان می‌دهد.[۱۹] دربارهٔ فتح خراسان به دست سپاهیان اسلام می‌نویسد: «در اول فتوح خراسان... بر دست آن بزرگان که در اول اسلام بودند، چون عجم را بزدند و از مداین بتاختند...» (ص ۱۴۴). قیاس زبان این عبارات با توصیف فردوسی از همین واقعه نشانی گویا از نظر گاههای متفاوت این دو است. زبان فردوسی زبان قومی‌ست در تلاش حفظ استقلال، و زبان بیهقی زبان قومی تسلیم تقدیر تاریخ. همین «بزرگان اسلام»اند که فردوسی «بی‌هنر شهریار»شان می‌خواند و همین «عجم»اند که فردوسی پاسداران «تخت و دیهیم» و صاحبان «نژاد و بزرگی»شان می‌داند. بی‌جهت نیست که گرچه بیهقی در کتاب خود از شعرای فراوان «چون استادان عصرما چون عنصری و عسجدی و زینبی و فرخی» (ص ۳۷۲) نام می‌برد و بیش از سیصد بیت از اشعار آنان را به متن تاریخ خود می‌افزاید، حتی یک بار هم به فردوسی اشاره نمی‌کند.[۲۰]

اما به مراتب حیرت‌آورتر از همهٔ این غیبتها، کمّ و کیف مطالبی‌ست که به **تاریخ بیهقی** راه یافته‌اند. بیهقی به رغم کم‌توجهی به زندگی «رعیت» و «غوغا»، در مفهوم واقعی نوعی تاریخ اجتماعی می‌نوشت. از ساخت دربار تا شایعات سیاسی، از اصطلاحات رزمی و بزمی تا راه و رسم رمزنویسی و جاسوس گماری، از کمّ و کیف نظرخواهی پنهانی شاهان از مردم تا نحوهٔ عشرت‌طلبی و سودجویی آنان، از نامه‌ها و اسناد رسمی تا آیین عروسی و عزا

همه در **تاریخ بیهقی** راه یافته‌اند.[۲۱] یک‌جا در وصف حرکت سپاه از «قلب و میمنه و میسره جناحها و مایه‌دار و ساقه و مقدمه» (ص ۶۳۰) یاد می‌کند و در جایی دیگر، در حکایت صینی می‌نویسد: «و حدیث مرگ او و از هر لونی گفتند، از حدیث فقاع و شراب و کباب و خایه، و حقیقت آن ایزد عزّ ذکره تواند دانست. و از این قوم کس نمانده است و قیامتی خواهد بود و حسابی بی‌محابا و داوری عادل و دانا بسیار فضیحتها که از زیر زمین برخواهد آمد»(ص ۶۴۰).

در روایت، نهایت ایجاز را رعایت می‌کند. در مدح و مداهنه هرگز راه اغراق نمی‌پوید. به جزئیات توجهی حیرت‌آور دارد. گاه این توجه را در توصیفش از واقعیات می‌توان دید. مثلاً در «ذکر بردار کردن حسنک وزیر» می‌نویسد:

> چون این کوکبه راست شد ـ من که بوالفضلم و قومی بیرون طارم به دکانها بودیم نشسته در انتظار حسنک. یک ساعت بود. حسنک پیدا آمد بی‌بند، جبّه‌ای حبری رنگ با سیاه می‌زد، خلق‌گونه، دراعه و ردایی سخت پاکیزه و دستاری نشابوری مالیده و موزهٔ میکائیلی نو در پای و موی سر مالیده زیر دستار پوشیده کرده اندک مایه پیدا می‌بود. (ص ۲۲۹).

نشان دیگر این عنایت ویژه به جزئیات را در ساخت عبارات بیهقی سراغ می‌توان کرد. گفته‌اند که تعبیر زبان‌شناختی یک متن بی‌شباهت به تعبیر رؤیا نیست. همان‌طور که در رؤیا گاه همهٔ بار معنایی رؤیا بر دوش نکته‌ای به ظاهر جزئی و یکسره بی‌اهمیت و حاشیه‌ای‌ست، در بسیاری از عبارات بیهقی نیز گاه همهٔ هالهٔ معنایی عبارت را باید گرد واژه‌ای به ظاهر حاشیه‌ای سراغ کرد. مثلاً می‌نویسد: «و روز شنبه هشتم این ماه نامه‌ها رسید از خراسان و ری همه مهم و امیر البته بدان التفات نکرد» (ص ۷۰۲). ناگفته پیداست که هستهٔ معنایی این عبارت دربست در همان واژهٔ «البته» پنهان شده است.

گاه بیهقی در تاریخ خود به میدان فلسفه گام می‌گذارد. جای پای افلاطون را بی‌شک در این ملاحظات فلسفی مشاهده می‌توان کرد.[۲۲] در برخی از

زمینه‌ها، نواندیشی و پیشتازی فکری بیهقی بی‌بدیل است. مثلاً می‌نویسد:

مردمان را، خواهی پادشاه و خواهی جز پادشاه، هرکس را نفسی‌ست و آن را روح گویند، سخت بزرگ و پرمایه، و تنی‌ست که آن را جسم گویند، سخت خرد و فرومایه. و چون جسم را طبیبان و معالجان اختیار کنند تا در بیماریی که افتد زود آن را علاج کنند و داروها و غذاهای آن بسازند تا به صلاح باز آید، سزاوارتر که روح را طبیبان و معالجان گزینند تا آن آفت را نیز معالجت کنند، که هر خردمندی که این نکند بد اختیاری که او کرده است که مهمتر را فروگذاشته است و دست در نامهمتر زده و چنان که آن طبیبان را داروهاست و عقاقیر است از هندوستان و هر جا آورده، این طبیبان را نیز داروهاست و آن خرد است و تجارب پسندیده، چه دیده و چه از کتب خوانده (ص ۱۲۶)

وقتی به تاریخ روانشناسی در غرب توجه می‌کنیم،[۲۳] وقتی به یاد می‌آوریم که در آن‌جا تا آغاز عصر نوزایش (رنسانس)، مصائب روانی هنوز نوعی جن‌زدگی تلقی می‌شد و درمانش هم به عهدهٔ جن‌گیران و مفتشان کلیسا بود، و بالاخره وقتی به یاد می‌آوریم که حتی تا به امروز بسیاری از مردم هنوز بیماری روانی را بالمآل عارضه‌ای شرم‌آور می‌دانند و به جای درمان آن اغلب درکتمانش می‌کوشند، آن‌گاه صراحت بیان و صلابت نظر بیهقی حیرت‌آورتر جلوه می‌کند.

از لحاظ نفس و نوع تاریخنگاری هم بیهقی نه تنها در زمان خود،[۲۴] و حتی تا قرنها پس از خود در ایران یکتا و بی‌نظیر بود، بلکه در قیاس با مورخان همعصر خود در غرب هم بدیل و همتایی نداشت.[۲۵] مورخان غربی در عصر بیهقی بیشتر تذکرهٔ پادشاهی می‌نوشتند نه تاریخ اجتماعی.

بیهقی خود می‌دانست که روایتش از تاریخ نادر و بدیع است. می‌نویسد:

اگر چه این اقاصیص از تاریخ دور است چه در تواریخ چنان می‌خوانند که فلان پادشاه فلان سالار را به فلان جنگ فرستاد و فلان روز صلح کردند و این آن را یا او این را بزد و بر این بگذشتند، اما من

آنچه واجب است به جای آرم (ص ۴۵۱).

در جایی دیگر می‌افزاید:

در دیگر تواریخ چنین طول و عرض نیست، که احوال را آسانتر گرفته‌اند و شمه‌ای بیش یاد نکردند، اما من چون این کار پیش گرفتم، می‌خواهم که داد این تاریخ به تمامی بدهم و گرد زوایا و خبایا برگردم تا هیچ چیز از احوال پوشیده نماند. و اگر کتاب دراز شود و خوانندگان را از خواندن ملالت افزاید، طمع دارم به فضل ایشان که مرا از مبرمان نشمرند، که هیچ چیز نیست که به خواندن نیرزد که آخر هیچ حکایت از نکته‌ای که به کار آید خالی نباشد (ص ۱۱).

انگار بیهقی در عین حال خود می‌دانست که این رسم تاریخنگاری چندان محبوب عوامش نخواهد کرد. گویی در ناصیهٔ تاریخ می‌دید که مدتی نزدیک به هزار سال کتاب سترگش محل اعتنای چندانی نخواهد بود، چون می‌نویسد:

بیشتر مردم عامه آنند که باطل ممتنع را دوستتر دارند چون اخبار دیو و پری و غول بیابان ... و آنچه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادانان را چون شب برایشان خوانند و آن کسان که سخن راست خواهند تا باور دارند ایشان را از دانایان شمرند، و سخت اندک است عدد ایشان و ایشان نیکو فراستانند و سخن زشت بیندازند (ص ۹۰۵)

نه تنها گسترهٔ آنچه بیهقی در زمرهٔ رخدادهای تاریخی دانسته کتاب او را سرشتی ممتاز و یکتا می‌بخشد، نه تنها سبک سلیس و اغلب شعرگونه‌اش این روایت را به یکی از شاهکارهای ادبی بدل کرده، بلکه روش تاریخنگاری بیهقی نیز سخت بدیع است و می‌توان آن را یکی از جالب‌ترین و دقیق‌ترین روایات تاریخ ایران دانست. بیهقی را «گزارشگر حقیقت»[۲۶] خوانده‌اند و تاریخش را، از لحاظ دقت و امانت، «بهترین و صحیح‌ترین تواریخ فارسی»[۲۷] به شمار آورده‌اند. گفته‌اند که بیهقی «گویی به اصول تاریخ نویسی، چنان که مقبول دانشمندان امروز است وقوف داشته»[۲۸] این ادعاها در عین درستی، به گمانم، محتاج بازاندیشی است و عمده هدف من در این جا غور و وارسی در همین مدعاهاست.

«حقیقت» مفهومی مجرد نیست؛ ریشه در تاریخ دارد و با ضرورتهای قدرت ملازم است. هر حقیقتی، به قول فلاسفهٔ جدید، آغشته به تاریخ است. به قول میشل فوکو، نظام تولید حقیقت در هر جامعه از جنبه‌های فراوان با نظام تولید ثروت در آن جامعه توازی دارد.[۲۹] هر ساخت قدرت بافت دانش و معرفت ویژه‌ای گردِ خود می‌تند. همین بافت معرفت، همین «عالم مقال حقیقت» *(Discourse of Truth)* یا به روایتی کلی‌تر، همین «رژیم حقیقت» *(Regime of Truth)* از اسباب عمدهٔ تثبیت و تحکیم و باز تولید قدرت سیاسی زمان است. مورخان در عین شرح و وصف این «رژیم حقیقت» اغلب خود بالمآل جزئی از آنند. تاریخ، به عنوان رشته‌ای از معارف انسانی، از ارکان عمدهٔ این بافت است. با دگرگونی تاریخ، مفهوم حقیقت تاریخی هم دگرگون می‌شود. به قول خود بیهقی، «و عادت زمانه چنین است که هیچ چیز بر یک قاعده بنماند و تغییر به همه چیزها راه یابد» (ص ۱۵۸). حقیقت تاریخی هم از این قاعده مستثنی نیست. مورخان امروزی از «فضای تجربهٔ تاریخی» و «افق انتظار» تاریخی سخن می‌گویند و اصرار دارند مفهوم «تاریخ» و «حقیقت» هر دو بازبسته به این فضا و افق‌اند.[۳۰] گلشیری هم همین مسئله را به زبانی سخت زیبا بیان می‌کند و می‌نویسد: «سکهٔ سخن را هر دوری به نامی می‌زنند... و پس از ما راویان هر دور خود می‌دانند که این حدیث چگونه بایست گزارد و هر قصه به چه طرز باید نوشت.»[۳۱]

در یک کلام، بیهقی نه «گزارشگر حقیقت» که گزارشگر روایت خاص از حقیقت بود و این روایت به اقتضای منافع خصوصی و محدودیت‌های تاریخی زمان او شکل پذیرفته بود. به جای آن که در متنی چون ***تاریخ بیهقی*** نگرشی تمام‌گرا، یکدست و یکپارچه سراغ کنیم باید، به گمانم، در جستجوی گسستهای آن باشیم و ببینیم کجا و چرا آن ظاهر و زبان یکدست، آن روایت «حقیقت»، به واقعیت‌ها و روایت‌های متکاثر و گاه متضاد ره می‌سپرد. در یک کلام، باید «حقیقت» بیهقی را به محک تاریخ آن روز و امروز بزنیم و باکند و کاو در «زوایا و خبایا»ی آن، بافت پیچیدهٔ حقیقتش را بازشناسیم. زبان بیهقی پر از ابهام و پرده‌پوشی و دوگانه‌گویی‌ست و همین زبان بر روایتش از حقیقت

هم‌سایه انداخته است. انگار مصداق همهٔ این نکات را از خود عنوان کتاب، یعنی ***تاریخ بیهقی*** می‌توان سراغ کرد.

واژهٔ «تاریخ» در زبان فارسی دست کم دو معنای متفاوت دارد. از سویی اشاره به زمان فصلی و تقویمی رخدادی دارد (مثلاً، روز اول سال ۱۳۷۵)؛ از سویی دیگر، به رشتهٔ خاصی از معرفت و نوع ویژه‌ای از روایت اشاره می‌کند که می‌کوشد آن دسته از رخدادهایی را که «تاریخی» به شمار آمده‌اند، در «ساخت» معینی جای دهد و به آنان نظم و معنا ببخشد. در هر دو عرصه، ذهن و زبان راوی و تعلقات فکری او در تعیین آنچه به «تاریخ» شهرت می‌گیرد نقشی اساسی بازی می‌کند.

به علاوه، هر مورخی در نقل «رخدادهای» ساده‌ای که مصالح ساخت تاریخ‌اند نوعی قصه‌گوست؛ روایت هر رخداد، خود آن رخداد نیست؛ از صافی زبان و ذهن راوی گذشته. به عبارت دیگر، زمان و مکان رخداد به گذشته تعلق دارد و «روایت» آن، با «تاریخ» آن، با تأخیر و به مداخلهٔ ذهن و سلیقهٔ راوی، به دست ما که خوانندهٔ آنیم، می‌رسد.[۳۲]

از سویی دیگر کتاب بیهقی را به نام ***تاریخ بیهقی*** می‌شناسیم و مستتر در بافت دستوری این عنوان، این واقعیت انکارناپذیر نهفته که او نه حقیقتی مجرد که روایتی مشخص و فردی را نقل کرده است. بافت روایی بیهقی بیشتر شباهت به حکایت و قصه دارد؛ آفریدهٔ ذهن راوی‌ست نه تابع منطق «حقیقت» مورد روایت. این روایت توالی زمانی چندانی ندارد. همان‌طور که خود بارها می‌گوید، «از حدیث، حدیث شکافد» (ص ۱۷۰) و از سخن، سخن خیزد.

تار و پود تاریخی «حقیقت»های بیهقی را می‌توان آشکارا در نحوهٔ برخورد او با سلطان مسعود سراغ کرد. «حقیقت» شخصیت مسعود در کتاب غرق تصاویر و تعابیر سخت پیچیده و گاه متضاد و متفاوت است. از سویی مسعود مردی‌ست پر استبداد که در سیاست بی‌تدبیر و در جنگ بی‌کفایت بود.[۳۳] به دینداری تظاهر می‌کرد. اما گاه «بیست و هفت ساتگین نیم منی» می می‌خورد و آن‌گاه برمی‌خاست و «آب و طشت» (ص ۸۲۹) می‌خواست و مصلای نماز، دهان می‌شست و نماز می‌کرد. مال دنیا را سخت دوست

می‌داشت و دهن‌بین بود. به هیچ‌کس اعتماد نداشت و «چنان‌که پدر بر وی جاسوسان داشت پوشیده، وی نیز بر پدر داشت، هم از این طبقه، که هر چه رفتی باز نمودی» (ص ۱۴۶).

گرچه همهٔ این رذائل شخصیت مسعود را از متن ***تاریخ بیهقی*** در می‌یابیم، اما بیهقی در عین حال دربارهٔ همین پادشاه می‌نویسد: «و زو کریم‌تر و رحیم‌تر رحمةالله علیه‌کس پادشاه ندیده بود و نخوانده» (ص ۵۲۹)، و دربارهٔ خاندان مسعود ادعا می‌کند که:

> و حال پادشاهان این خاندان، رحم‌الله ماضیهم و اعزّ باقیهم، به خلاف آن است، چه بحمدالله تعالی معالی ایشان چون آفتاب روشن است و ایزد عزّ ذکره مرا از تمویهی و تلبیسی کردن مستغنی کرده است که آنچه تا این غایت براندم و آنچه خواهم راند برهان روشن با خویشتن دارم. (ص ۱۲۹).

ناسازگاری این دو تصویر را می‌توان دست‌کم به دو سبب و ریشه تأویل کرد. نخست باید به خاطر داشت که بیهقی و بونصر مشکان که استادش بود هر دو از کارگزاران دستگاه مسعود بودند. حیات و مقام و معاششان به قدرت او بازبسته بود. بدیهی‌ست که نمی‌توان از بیهقی انتظار داشت که یکسره از قید همهٔ این پیوندها و درهم پیچیدگی‌ها برگذرد و «حقیقت» را گزارش کند.

از سویی دیگر، خود بیهقی انگار بارها هشدارمان می‌دهد که «حقیقتش» را چندان مطلق نپنداریم و محدودیت‌های سیاسی او و زمانش را درنظر گیریم. با آن‌که خود خدمتکار پادشاه بود، می‌نویسد «خاک بر سر آن خاکسار که خدمت پادشاه کند، که با ایشان وفا و حرمت و رحمت نیست» (ص ۷۹۲)، و در جایی دیگر یادآورمان می‌شود که «چاکران و بندگان را زبان نگاه باید داشت با خداوندان که محال است روباهان را با شیران چخیدن» (ص ۲۳۲). به دیگر سخن، راویانی چون بیهقی روباهانی رند و تیزهوش که گرفتار شیرانی درنده‌اند و به قول بیهقی این شیران «بر سه چیز اغضاء نکنند: القدح فی‌الملک و افشاءالسرّ و التعرض [للحرَم]» (ص ۲۲۳). در قسمتی دیگر، بیهقی صراحتی بیشتر دارد و می‌نویسد: «گفتند این خداوند را استبدادی‌ست از حد و اندازه

گذشته و گشاده‌تر از آن نتوان گفت، و محال باشد دیگر سخن گفتن که بی‌ادبی باشد» (ص ۷۰۱). در جایی دیگر انگار خود را در زندانی زبانی گرفتار می‌بیند و این واقعیت اندوهگینش می‌کند و می‌نویسد:

> و حال خراسان چنین، و از هر جانب خللی، و خداوند جهان شادی دوست و خودرای و وزیر متهم و ترسان، و سالاران بزرگ که بودند همه رایگان برافتادند... ندانم که آخر کار چون بود، و من باری خون جگر می‌خورم. و کاشکی زنده نیستمی که این خللها نمی‌توانم دید (ص ۷۱۰).

در یک کلام، *تاریخ بیهقی* بیشتر یک تجربهٔ تاریخی‌ست تا روایت حقیقت؛ نوعی حدیث نفس شخصیتی‌ست تاریخی و همه محدودیتهای ملازم چنین شخصیتی در متن روایت او از حقیقت راه یافته است. نشان این «فضای تجربهٔ تاریخ» و «افق انتظار» حتی در روش تاریخنگاری او هم به چشم می‌خورد.

بیهقی در مورد روش تاریخی خود می‌نویسد: «... نباید که صورت بندد خوانندگان را که من از خویشتن می‌نویسم و گواه عدل بر هر چه گفتم تقویم سالهاست که دارم با خویشتن همه به ذکر این احوال ناطق» (ص ۷۴). مستتر در این عبارت این گمان است که روایت مکتوب، به نفس کتابت، اعتبار و حقانیت دارد. در همین زمینه در جایی دیگر بیهقی مورخان را هشدار می‌دهد که «احتیاط باید کردن نویسندگان را در هر چه نویسند که از گفتار باز توان ایستاد و از نبشتن باز نتوان ایستاد و نبشته باز نتوان گردانید.» (ص ۹۱۲).

تاریخ او سوای این «تقویم سالها»، مأخذ دیگری نیز دارد. می‌نویسد: «و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزامی این قدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینهٔ من است یا از سماع درست از مردی ثقه» (ص ۹۰۶). دربارهٔ چنین مردان ثقه ادعا می‌کند که «و او آن ثقه است که هر چیزی که خرد و فضل وی آن را سجل کرد هیچ گواه حاجت نیاید» (ص ۱۳۱). در جایی دیگر، در تفصیل روش خود می‌نویسد: «پیش از این به مدتی دراز کتابی دیدم به خط استاد ابوریحان و او مردی بود در ادب و فضل و هندسه که در عصر چنو دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی و این دراز از آن دادم تا مقرر گردد که

من در این تاریخ چون احتیاط می‌کنم» (ص ۹۰۶). پس بدین‌سان، بیهقی معاینه و تجربهٔ خویش یا راوی ثقه‌ای را پشتوانهٔ روایتش از حقیقت می‌شمرد و نسب روش تاریخی خود را به خردگرایی ابوریحان بیرونی می‌بندد.

اما نسبت این روش نه به خردگرایی ابوریحان و نه به حقیقت‌گویی علمی، که بیشتر به ساخت و بافت مألوف حدیث اسلامی نزدیک است.[۳۴] سنجهٔ حقیقت روایت بیهقی، به‌سان سنجهٔ صحت حدیث اسلامی، در ثقه بودن راوی‌ست. حدیث ریشه در شنوایی دارد و ملاک آن «خرد و فضل» (یا زهد و تقوی) راوی‌ست و پذیرش هر چه او «سجل» کرد، بر شنونده فریضه است. در مقابل، حقیقت علمی چشم مدار *(ocularcentric)* است.[۳۵] خردمداران می‌گویند «در همه چیز شک کن جز در شک». می‌گویند «به هیچ چیز جز آنچه به راه چشم می‌بینم ایمان ندارم»[۳۶] و تصریح دارند که نوعی نگرش نقاد، ملازم این چشم‌مداری‌ست. ملاک این حقیقت نه خرد و فضل راوی که دقت و درایت شنونده است. به‌علاوه، حقیقت علمی مستلزم دوپارگی بنیادین میان عاقل و معقول است. چنین نگرش نقاد و چشم‌مدار، به قول مارتن جی، بشر را از انقیاد به گذشته وامی‌رهاند[۳۷] و آینده‌گرایی را میسر می‌کند. تاریخ حدیث‌مدار، تاریخی گذشته‌گراست و چشم بر گذشتگان دوخته است.

«حقیقت» بیهقی، به لحاظ تأکیدش بر خرد و معاینه، گوشه چشمی به آینده دارد؛ از سویی دیگر، به لحاظ پایبندی‌اش به «راویان ثقه»، خیره و مرعوب گذشته است. به علاوه، در «حقیقت» بیهقی، راوی و مروّی در بسیاری از موارد یکی‌اند و لاجرم آن دوپارگی لازم میان عاقل و معقول محلی از اعراب ندارد. پس تنها به احتیاط و قید فراوان می‌توان گفت که بیهقی «حقیقت» می‌گفت و روشی «علمی» در تاریخ پیشه کرده بود.

پیدایش رشتهٔ تاریخ، به عنوان جریانی جدا از الهیات، فلسفه و تذکره‌نویسی از پیامدهای تجدد بود.[۳۸] نقد و تحلیل تجربهٔ هستی اجتماعی انسان به جای مدح و تفضیل زندگی نجبا و بزرگان نشست. گرچه بیهقی در بسیاری از زمینه‌ها مصالح چنین تحولی راگرد هم آورد، اما نه او، و نه نسلهای بعدی مورخان ایرانی، هیچ کدام گامهای اساسی لازم را برای پیدایش

تاریخنگاری نقاد برنداشتند. تاریخنگاری ما به جای تدوین روشی خردگرا، نقاد و ناقد، از درّهٔ نادری سردرآورد و درست در زمانی که غرب به ساده‌نویسی و خردگرایی رو می‌کرد، مورّخان ما به شیوه‌هایی مغلق و کم‌مغز و بی‌مایه روی آوردند. درک چرایی این تحول، به گمانم، یکی از کلیدهای شناخت ریشه‌های معضل تجدد در ایران است.

از جنبه‌ای دیگر نیز راه و روش تاریخی بیهقی با روش تاریخی خردگرا تفاوت داشت. نقطهٔ عزیمت خردگرا این گمان است که تاریخ ساخته و پرداختهٔ ارادهٔ انسانهاست. معمار و مدّبر آن نه خداوند ملکوت که انسان ناسوت است. خرد انسان از پس شناخت چنین تاریخی برمی‌آید. اما اگر تاریخ را کار تقدیر بدانیم، ناچار خرد خاکی انسان را هم از درکش عاجز می‌شماریم. بیهقی، از سویی، مانند نیچه، دلبستگی به تاریخ و معرفت تاریخی را جزو اسباب انسانیت می‌داند[۳۹] و می‌نویسد: «هرکس که خویشتن را نتواند شناخت، دیگر چیزها را چگونه تواند دانست. وی از شمار بهائم است، بلکه نیز بتر از بهائم» (ص ۱۱۸). اما از سویی دیگر انگار نزد بیهقی مورخ غایی خداست. تنها اوست که آغاز و انجام تاریخ را می‌شناسد؛ نیک و بد را تمییز می‌گذارد و سرنوشت گذشته و آینده را رقم می‌زند. ما به عنوان انسان، بازیگر صِرف این نمایشیم و گوشه‌ای هر چند جزئی و اغلب تاریک آن را بیش در نمی‌توانیم یافت. به‌علاوه، کار ما در این جهان ارج چندانی ندارد، چون «غایت کار آدمی مرگ است» (ص ۴۴۷) و برهنه آمده‌ایم و برهنه خواهیم رفت. به گمان بیهقی ما ساکن این جهان و شهروند آن جهانیم. می‌نویسد: «سخت عجب است کار گروهی از فرزندان آدم علیه‌السلام که یکدیگر را بر خیره می‌کشند و می‌خورند از بهر حطام عاریت را و آن‌گاه خود می‌گذارند و می‌روند بر زیر زمین با وبال بسیار» (ص ۲۴۲). به علاوه او بارها به ما هشدار می‌دهد که از کار تقدیر «باز جستی نیست» (ص ۸۲) و به کرّات یادآور می‌شود که «قضا در کمین» است و «کار خویش» می‌کند و با «قضای آمده بر نتوان آمد» (ص ۶۲۷).

پیچیدگی برخورد بیهقی به مسألهٔ جبر و اختیار تاریخی از آن رو فزونی

می‌گیرد که در متن **تاریخ بیهقی** معلوم نیست کجا توسل به تقدیر الهی و آسمانی مستمسکی‌ست زیرکانه برای برگفتن کاستیهای پادشاهان و کجا تلاشی رندانه برای توجیه این کاستیها. روایات تاریخی گاه در خدمت تثبیت دستگاه قدرت‌اند و با توجیه کاستیهای این قدرت در حکم بازدارندهٔ تفکر معارض و مخالف قدرت عمل می‌کنند و گاه به تصریح و تلویح جزو اسباب براندازی این قدرت‌اند؛ مشروعیت حکام را زیر سؤال می‌برند و حرکت اجتماعی می‌آفرینند.[۴۰] راه و جایگاه بیهقی در این زمینه چندان روشن نیست. او هم به‌سان مورخی یاغی از بی‌کفایتی و استبداد مسعود پرده‌دری می‌کند و هم دربیش وکم تمامی موارد، مسئولیت این بی‌کفایتی را، مانندبیش وکم تمامی دیگر متفکران سنّی مذهب همزمان خود، به عهدهٔ تقدیر می‌گذارد. انگار باگام نخست در سوی تضعیف و باگام دیگر در جهت تثبیت قدرت حاکم حرکت می‌کند. شاید بهترین نشان این ابهام و ایهام را بتوان در خطبهٔ آغاز مجلد دهم کتاب سراغ کرد:

> به جهد و جد آدمی اگر چه بسیار عدّت و حشمت و آلت دارند کار راست نشود و چون عنایت ایزد جلّ جلاله باشد راست شود. و چه بود از آنچه باید پادشاهی راکه امیر مسعود رضی‌الله عنه را آن نبود از حشم و خدمتکاران و اعیان دولت و خداوندان شمشیر و قلم و لشکر بی‌اندازه و پیلان و ستور فراوان و خزانهٔ بسیار؟ اما چون تقدیر چنان بود که او در روزگار ملک با درد و غبن باشد و خراسان و ری و جبال و خوارزم از دست وی بشود چه توانست کرد جز صبر و استسلام؟ که قضا چنین نیست که آدمی زهره داردکه با وی‌کوشش کند. و این مَلک رحمةالله علیه تقصیری نکرد، هر چند مستبد به رأی‌خویش بود شب و شبگیر کرد، و لکن کارش بنرفت که تقدیر کرده بود ایزد عزّ ذکره در ازل‌الآزال که خراسان چنان که باز نمودم رایگان از دست وی برود و خوارزم و ری و جبال همچنین (ص ۹۰۱-۹۰۲)

این تردید فلسفی، این هزار توی پر ابهامی که بسیاری از «حقایق» **تاریخ بیهقی** در بطن آن نهفته، بالمآل به شکل نوعی رندی زبانی تجلی پیدا می‌کند و

یکی دیگر از مصادیق به راستی و پیچیده و پر پیچ و خم آن را می‌توان در حکایت بزرجمهر سراغ کرد. بیهقی از سویی او را به تحقیر «از دین گبرکان» می‌خواند که «دین با خلل بود» (ص ۴۲۵). می‌گوید مشتی او را مسیحی خوانده‌اند. سپس به تفصیل از سجایای اخلاقی بزرجمهر یاد می‌کند. در وصفش چنان نیکو می‌گوید که انگار همین «گبرک» را تجسم همهٔ سجایای اخلاقی می‌داند. سپس از کسری، پادشاه ایران، می‌گوید که از سرکشی بزرجمهر به خشم آمد و «آخر بفرمود تا او راکشتند و مثله کردند. و وی به بهشت رفت و کسری به دوزخ» (ص ۴۲۸). وقتی به یاد می‌آوریم که بسیاری از وزیران مسعود سرنوشتی مانند بزرجمهر یافتند، وقتی به لایه‌ها و چرخشهای عاطفی حکایت عنایت می‌کنیم، نه تنها شأن نزول آن در ***تاریخ بیهقی*** بلکه ظرافت و پیچیدگی رندی زبان بیهقی را هم بیشتر ارج می‌داریم.

انگار بیهقی با زیرکی زبانی به مصاف استبداد سیاسی می‌رفت. شاید هستی و دوام بیهقی، و نیز دوام تاریخی قوم ایرانی، در گرو همین رندی زبانی بوده است. اما شاید این دوام را به بهایی گزاف خریده‌ایم. می‌گویند نیاز به اسطوره برخاسته از قدر قدرتی واقعیت است.[۴۱] به دیگر سخن، انسان، عاجز در برابر قدرتهای قاهر طبیعت و تاریخ، اسطوره می‌آفریند و در پناه این آفریدهٔ خویش، امنیت و آرامش می‌جوید. شاید در فرهنگ ما، زبان ما، با ابهام و رندی بطن دربطنش، نوعی اسطورهٔ ماست. در زبان و به مدد زبان، خود را و خاطرهٔ قومی خود را از گزند واقعیت‌های قاهر مصون می‌داریم. زبان هر قوم را پنجرهٔ آن قوم به واقعیت دانسته و در عین حال آینه‌ای از خلقیات آن قومش شمرده‌اند. ***تاریخ بیهقی*** از این بابت آینه‌ای تمام نماست.

آذر ۷۲

یادداشت‌ها

۱. روایت مختصری از این نوشته نخست در نشستی از انجمن فارغ‌التحصیلان دانشگاه کالیفرنیا در دیویس قرائت شد. این نوشته را به دوست عزیزم پرویز شوکت تقدیم می‌کنم که در آن سفر، و بسیار سفرهای دیگر، یار و همراهم بود.

۲. مینوی، مجتبی، «ترک و تازیک در عصر بیهقی». یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰. ص ۷۱۳-۷۲۶.

۳. اشاره به نامهٔ پر آوازهٔ رستم فرخزاد است در شاهنامه:

چو با تخت منبر برابر کنند / همه نام بوبکر و عمرّ کنند
تبه گردد این رنجهای دراز / نشیبی دراز است پیش فراز
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر / ز اختر همه تازیان راست بهر
چو روز اندر آید به روز دراز / شود ناسزا شاه گردنفراز
بپوشد از ایشان گروهی سیاه / ز دیبا نهند از بر سر کلاه
نه تخت و نه تاج و نه زرینه کفش / نه گوهر نه افسر نه بر سر درفش
برنجد یکی، دیگری برخورد / به داد و به بخشش همی ننگرد
شب آید یکی چشمه رخشان کند / نهفته کسی را خروشان کند
ستانندهٔ روزشان دیگر است / کمر بر میان و کله بر سر است
ز پیمان بگردند وز راستی / گرامی شود کژّی و کاستی
پیاده شود مردم جنگجوی / سوار آنک لاف آرد و گفت و گوی
کشاورز جنگی شود بی‌هنر / نژاد و هنر کمتر آید به بر
رباید همی این از آن آن از این / ز نفرین ندانند باز آفرین
نهان بدتر از آشکارا شود / دل شاهشان سنگ خارا شود
بداندیش گردد پدر بر پسر / پسر بر پدر همچنین چاره‌گر
شود بندهٔ بی‌هنر شهریار / نژاد و بزرگی نیاید به کار
به گیتی کسی را نماند وفا / روان و زبانها شود پر جفا
از ایران وز ترک وز تازیان / نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود / سخنها به کردار بازی بود

فردوسی، شاهنامه. چ مسکو، ج نهم، تصحیح متن به اهتمام آ. برتلس، زیر نظر ع.نوشین، ۱۹۷۱، ص ۳۱۸-۳۱۹.

۴. اندیشمندان و مورخان گوناگون در این باب مطالب فراوان نوشته‌اند. زیباترین بیان آن را از جامعه‌شناس فاضل هوشنگ کشاورز شنیدم.

۵. هر جا در متن، بعد از قولی، شمارهٔ صفحه‌ای آمده، همه، اشاره به چاپ زیر از تاریخ بیهقی است:
خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی دبیر، تاریخ بیهقی. تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی. مشهد ۱۳۵۰.
لازم به یادآوری‌ست که این چاپ نفیس و گرانقدر به همت دکترجلال متینی، که در آن زمان ریاست دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی را به عهده داشتند صورت پذیرفت. هم ایشان نقشی اساسی در چاپ یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی نیز بازی کردند و لاجرم علاقه‌مندان تاریخ بیهقی دین گرانی به همت و دقت ایشان دارند.
۶. برای بحث شرایط اجتماعی نیشابور، رک.
Bulliet, Richard. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge. 1977.
۷. دکتر یوسفی در عین ایجاز، زندگی بیهقی را بدین شکل وصف می‌کند: «قریب هشتاد و پنج سال در جهان زیسته، از دیه گمنام حارث آباد بیهق برخاسته و پس از تحصیل کمالات بسیار، در دستگاه محمود غزنوی، امیرمحمدبن محمود، سلطان مسعود، مودود و سلطان فرخزاد سالها دبیری کرده. در روزگار سلطنت عبدالرشید غزنوی به ریاست دیوان رسائل رسید و در همه ادوار در مرکز ثقل حکومت ... بوده.»
برای بحث مفصلتر، رک.: یوسفی، دکتر غلامحسین، دیداری با اهل قلم. تهران. ۲۵۳۵. ص ۴.
۸. برای بحث رابطهٔ رواج نوعی تازه‌ای از تاریخ و مسئله تجدد، رک.
De Certeau, Michel. *The Writing of History*. Tr. by Jay Conley. Columbia. 1988. Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*. Tr. by A.M. Sheridan Smith. N.Y. 1972.
۹. بهار، ملک‌الشعراء، سبک شناسی. جلد دوم. تهران. ۱۳۴۹. ص ۸۴-۶۷.
برای نمونه، واژه‌های زیر، همه به گفتهٔ بهار، نخست از طریق تاریخ بیهقی به فارسی وارد شد: شغل، دل‌مشغولی، فساد، باب، بابت، شرط، شرایط، جمال، حدود، حشمت، جانب، کتاب، قاعده، مشاهدات، اعتماد، امر و نهی، کافی، ریاضت، مشهد، رغبت، وظیفه، عفو، خزانه، غلام، فصل، حق‌شناس، حکم، مساعدت، بی‌ادبی، شوکت، عزت، کفایت، نادر، واجب، فصیح، مستقیم، عبرت، معما، شهامت ... سیاههٔ ملک‌الشعراء، که خود مشتی نمونه خروار است نزدیک به بیست برابر واژه‌هایی‌ست که در این‌جا از آن گزیده‌ام.
۱۰. یوسفی، غلامحسین. «هنر نویسندگی بیهقی». یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی. ص ۸۲۸-۸۲۷.

۱۱. گلشیری، هوشنگ. برهٔ گمشدهٔ راعی. تهران. ۱۳۵۳. ص ۱۷۱.
۱۲. یوسفی. همان. ص ۷۹۹.
۱۳. آخرین تلاش در این زمینه مقالهٔ کم‌باری بود که چند ماه پیش در ایران به چاپ رسید. ر ک.: ظاهری مبارکه، غلام‌محمد. «بیهقی و شگردهای نویسندگی». نشر دانش. سال سیزدهم. شماره ۲. بهمن و اسفند ۱۳۷۱. ص ۳۰-۳۲.
۱۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، مباحثی از تاریخ ادبیات ایران. تهران. ۱۳۵۴. ص ۲۹۸. سعید نفیسی کوشید بخشهای مفقود تاریخ بیهقی را از لابلای متون دیگر بازسازی کند. رک. نفیسی، سعید. در پیرامون تاریخ بیهقی. دو جلد. تهران.؟
۱۵. اقبال آشتیانی، عباس. «تاریخ ادبی». دانشکده. سال ۱۳۳۶. تهران. ش اول. ص ۵۳۰. این سرنوشت غمبار محدود به هاشمی علوی نبود. عباس اقبال می‌نویسد: «فردوسی، غیر از شاهنامه و یوسف و زلیخا، دیوانی از غزلیات و قصاید داشته و اکنون جز ذکر آن چیز دیگری موجود نیست. عنصری را قریب به سی‌هزار شعر و دو سه مثنوی و گوییا کتابی در شرح حال سلطان مسعود بود و حالیه جز هزار بیت شعر دیگری از او دیده نمی‌شود. کسائی، زینتی، مسعودی، منجیک، منشوری و بعضی دیگر از شعرای این دوره هر کدام صاحب دیوانی بوده‌اند و بدبختانه دیوان تمام مفقود شده.» (همان‌جا، ص ۵۳۰).
باید اضافه کرد که تحقیقات دانشمندان ایرانی چون مجتبی مینوی و دکتر ذبیح‌الله صفا ثابت کرده است که یوسف و زلیخا سرودهٔ فردوسی نیست. این نکتهٔ اصلاحی را مدیون دکتر جلال متینی هستم.
۱۶. فلاسفه و روانشناسان گونه‌گونی در این باب مطالبی جالب گفته‌اند. شاید پرشهره‌ترین این اقوال به فیلسوف فرانسوی برگسن (Bergson) تعلق دارد که می‌گفت انسان چیزی نیست جز خاطره‌هایش.
۱۷. برای بحث مفصل این قضیه، رک. به:
Barthes, Roland. *Mythologies*. Tr. by annette Lavers. N. Y. 1972. pp. 109-158
۱۸. واژه را مدیون عنوان کتابی از رضا براهنی هستم. رک. براهنی، رضا، تاریخ مذکر. تهران. ۱۳۴۹.
۱۹. برای بحث برخورد بیهقی با اعیاد ایرانی و اسلامی رک. فلاح رستگار، گیتی. «آداب و رسوم و تشریفات دربار غزنه از خلال تاریخ بیهقی» در یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی. ص ۴۱۲-۴۶۷.
۲۰. گر چه دکتر اسلامی ندوشن به «چند وجه اشتراک بین جهان‌بینی بیهقی و آن فردوسی» اشاره می‌کند، اما در عین حال به عدم ذکر نام فردوسی در تاریخ بیهقی اشاره دارد و آن را «مولود ملاحظات سیاسی» می‌دانند. رک. اسلامی ندوشن،

محمدعلی. «جهان‌بینی ابوالفضل بیهقی». یادنامه ابوالفضل بیهقی. ص ۱ - ۳۹.
۲۱. برای سیاهه‌ای از این مطالب رک. گنابادی، پروین. «نکاتی راجع به تاریخ بیهقی». یادنامه ابوالفضل بیهقی. ص ۱۰۳ - ۱۲۰.
برای بحث اصطلاحات دیوانی در تاریخ بیهقی، رک. محقق، مهدی. «برخی از اصطلاحات اداری و دیوانی در تاریخ بیهقی». همان. ص ۶۰۸ - ۶۳۱.
۲۲. برای بحث بسیار مختصری دربارهٔ اندیشه‌های فلسفی بیهقی، رک. دانش پژوه، محمدتقی. «بیهقی فیلسوف». یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی. ص ۱۷۴ - ۱۸۱.
۲۳. برای بحث مختصری پیرامون تاریخ روانشناسی در غرب، رک.
Ullmann, Leonard and leonard Krasner. A *Social Psychology Approach to Abnormal Behavior*. N.Y. 1974.

و نیز
Foucault, Michel. *Madness And Civilization*. Tr. by R. Howard. N.Y. 1965.
۲۴. برای مقایسهٔ تاریخنگاری بیهقی با همعصران خود، رک. به یادنامه ابوالفضل بیهقی:
Luther, Keneth Allen. "Bayhaqi and the Later Seljuq Historians: Some comparative Remarks." pp. 144-33.
در همان‌جا، مقاله‌ای هم دربارهٔ تاریخنگاری بیهقی آمده که شش ویژگی برای این تاریخنگاری قائل شده: «امانت تاریخ»، «توجه به جزئیات»، «شخصیت پردازی»، «برخورد فلسفی و انسانی به ادبیات»، «توانمندی راوی به عنوان قصه‌گو»، و بالاخره «سبکی زنده و پرنشاط» خصوصیات برشمرده در این مقاله‌اند. رک. یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی.
Savory, R.M. "Abol Fazl Bayhaqi As An Historiographer." pp. 84-118.
۲۵. برای بحث وضع تاریخنگاری در غرب در سده‌های دهم و یازدهم میلادی، رک.
Artz, Frederik B. *The Mind of the Middle Ages*. Chicago, 1980.pp. 360-69.
برای بحث درخشانی پیرامون تطور مفهوم تاریخ در غرب، رک.
Arendt. Hannah. "The Concept of History." in*Between Past And Future*. N.Y. 1968. pp. 41-91.
۲۶. یوسفی، غلامحسین، دیداری با اهل قلم، ص ۷۶.
۲۷. همان، فروزانفر، ص ۲۹۶.
۲۸. یوسفی، غلامحسین، همان، ص ۱۸.
۲۹. برای بحث رابطهٔ قدرت و حقیقت، رک.

Foucault, Michel. *Power/ Knowledge: Selected Interviews And Other Writings*. 1972-1977. Ed. by Colin Gordon. N.Y. 1979. pp. 109-146.

۳۰. برای بحث مفهوم «فضای تجربهٔ تاریخی»، رک.

Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On The Semantics of Historical Times.* Tr. by Keith Tribe. MIT Press. 1979. pp. 76-7.

۳۱. گلشیری، هوشنگ. حدیث مرده بر دار کردن سواری که خواهد آمد. تهران. ۱۳۵۲. ص ۷.

۳۲. برای بحث نفوذ ذهن و زبان راوی در شکل بندی روایت تاریخی رک.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Johns Hopkins University Press 1987.

۳۳. برای بحث جامعی پیرامون شخصیت مسعود در بیهقی. رک.

متینی، جلال. «سیمای مسعود غزنوی در تاریخ بیهقی.» یادنامهٔ ابوالفضل بیهقی. ص ۵۳۰-۶۰۷.

۳۴. دکتر غلامحسین یوسفی، در دیداری با اهل قلم به شیوهٔ نقل وقایع از قول دیگران، در بیهقی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بیهقی مانند راویان ـ حدیث ـ که سلسله روات و اسناد حدیث را برمی‌شمرند...» (ص ۱۶) مراد من از ساختِ حدیثی، بیشتر بافت معرفت شناختی تاریخ بیهقی‌ست و نه صرفاً «سلسلهٔ روات» آن.

۳۵. برای بحث جامع تفکر چشم‌مدار در طول تاریخ، رک.

Jay, Martin. *Downcast Eyes.* University of California Press. 1993.

۳۶. قول معروف دکارت است.

۳۷. Jay، همان‌جا، ص ؟

۳۸. برای بحث دقیق این رابطه، رک. Koselleck، همان‌جا، ص ۲۱-۳.

۳۹. نیچه وجوه تمایز انسان و حیوان را در دلبستگی انسان به تاریخ می‌داند. رک.

Nietzche, Friedrich. *The Uses And Abuses of History*. N.Y. 1988.

۴۰. برای بحث نقش ادبیات در تثبیت یا براندازی قدرت، رک.

Greenblatt, Stephen. *Shakesperean Negotiations.* University of California Press 1983.

۴۱. برای بحث درخشان نقش اسطوره در تاریخ، رک.

Blumenberg, Hans. *Work on Myth*. Tr. by Robert H. Wallace. MIT Press. 1990.

برای بحث رابطهٔ فرهنگ اقوام و بافت زبان آنها، رک.

Whorf, Benjamin Leg. *Language, Thought And Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whiorf*. Ed. by John B. Carroll. MIT Press. 1989.

تذکرةالاولیاء و تجدد

به یاد امیرحسین جهانبگلو

تصوف بی‌گمان یکی از ارکان معنویت ایران و *تذکرةالاولیاء* یکی از پرنفوذترین و پراهمیت‌ترین آثار صوفیان است. از علامه قزوینی و ملک‌الشعراء بهار تا ذبیح‌الله صفا و شفیعی کدکنی، همگی آن را از زیباترین متون نثر فارسی دانسته‌اند.[1] این کتاب در کنار منطق‌الطیر پر آوازه‌ترین اثر عطار نیشابوری‌ست. با آن که پیش از تذکرةالاولیاء کتابهای دیگری نیز دربارهٔ مشایخ تصوف و مناقب آنان به زبانهای عربی و فارسی نوشته شده بوده است و بسیاری از مطالب این کتاب را در آن کتاب‌ها نیز می‌توان یافت، تذکرةالاولیاء از نخستین متون مهم تصوف است که به فارسی نوشته شد و به قول علامه قزوینی، از باب «بیان مقامات عارفین و مناقب صوفیه و مکارم اخلاق مشایخ طریقت و سیرهٔ اولیاء و صالحین... این کتاب اهمیتی بسیار قوی دارد، بلکه می‌توان گفت در این باب عدیم‌النظیر است.»[2]

کتاب در اوایل سدهٔ ۷ ه.ق./۱۳ م. تدوین شد. در آن سال‌ها نیشابور هنوز در اوج عظمت بود، اما طولی نکشید که حملهٔ مغول از آن شهر پرآوازه ویرانه‌ای بیش بر جای نگذاشت.[3] در سده‌های ۷ و ۸/ ۱۳ و ۱۴ تصوف در ایران به اوج خود رسید و تنها پس از پیدایی تشیع صفوی نقشی حاشیه‌نشین یافت. به رغم این سیر نزولی حتی تا به امروز هم نفوذ گستردهٔ تصوف را در تفکر و روابط اجتماعی ایرانیان می‌توان مشاهده کرد. چنان که در آغاز سدهٔ

بیست، درست زمانی که تهران برای نخستین بار با تجدد رویاروی می‌شد، «در بیرون هر دروازه از دروازه‌های ده گانهٔ شهر خانقاهی از آن پیری بود که نقش مراد ایفا می‌کرد و زائران فراوان، گاه به سودای دوغ وحدت و زمانی به جستجوی ارشادات معنوی، به خانقاه می‌رفتند.»[۴] ولی کسروی و دشتی از نفوذ زیبانبار دراویش در ادارات دولتی و جامعهٔ ایران زمان پهلوی می‌نالند[۵] و حتی امروزه در خارج از کشور هم ایرانیان مدعی کرامت کم نیستند.

در فارسی واژه‌های عرفان و تصوف هنوز هاله‌ای مثبت دارند و اغلب با مفاهیمی چون عشق و فضیلت و صفا و کرم آمیخته‌اند. در مقابل *mysticism* در انگلیسی باری بیش و کم منفی پیدا کرده و بیشتر یادآور عوالم مرموز و غریب است. به‌علاوه، عقاید صوفیان در تار و پود شعر فارسی ریشه دوانیده و موسیقی اصیل ایرانی (و نه اصوات غریب لوس انجلسی) هم به شعر فارسی درآمیخته است. بعضی از اصطلاحاتی که در زندگی روزمرّه استفاده می‌کنیم («پیر»، «خرقه بخشیدن»، «درویش»...) و برخی از ضرب‌المثلها و اشعاری که بر در و پیکر کامیونها و تاکسیها و مغازه‌های ایران می‌بینیم، و بالاخره حتی تسبیحی که در دست برخی از ما ایرانیان[۶] است، همگی ریشه در تصوف دارند.

در چند دهۀ اخیر، کار تصوف در میان غربی‌ها هم بالا گرفت و نه تنها مستشرقانی چون نیکلسن، ماسینیون و کربن که غرقۀ دریای عرفان اسلامی شدند، بلکه متفکران پرنفوذی چون نرمن براون هم به تصوف رو کرده‌اند و گشایش گرۀ تجربۀ ناکام تجدّد در غرب را در توسل به تصوف می‌دانند.[۷] پس شناخت تذکرةالاولیاء صرفاً ارزیابی متنی مهجور نیست؛ کاوشی‌ست در یکی از ارکان فرهنگ ایران و در یکی از جذبه‌های عمدۀ معنوی‌اش برای غرب.

زمان نگارش تذکرةالاولیاء بیش و کم مقارن دورانی‌ست که ریشه‌های تجدد *(Modernity)* در غرب پدیدار می‌شد.[۸] سرمایه‌داری و شهرنشینی به تدریج نضج می‌گرفت. سلطۀ کلیسا و الهیات کم‌کم جای خود را به جامعۀ مدنی و تفکر علمی و عرفی می‌داد. خرد ناسوتی انسان، به هدایت روش علمی، جایگزین خرد مطلق ملکوتی می‌شد. متفکران متجدد چشم دل را کم‌مقدار

می‌دانستند و خرد چشم مدار (ocular-centric) را محور تجسس و سنجهٔ حقیقت می‌شمردند.[۹] از عرصهٔ شناخت و زیبایی ـ شناسی تا بازار اقتصاد و سیاست، فرد همه جا میدان‌دار معرکه شد. اندیشهٔ ترقی پدید آمد. به تدریج بساط استبدادی فردی برافتاد و مشروعیت حکومتها و قوانین در گرو ارادهٔ عمومی مردم قرار گرفت.

تقارن تاریخی میان زمان نگارش تذکرةالاولیاء و آغاز نفوذ گستردهٔ تصوف در ایران، از یک سو، و آغاز تجربهٔ تجدد در غرب، از سویی دیگر، بر اهمیت بررسی این کتاب می‌افزاید. اغراق نیست که ادعا کنیم که مسألهٔ تجدد محور مرکزی تاریخ معاصر ماست. و شناخت چند و چون رویارویی جامعهٔ ما با این پدیده مستلزم شناخت اقتصاد و فرهنگ ایران است و شناخت فرهنگ ایران بی‌شناخت تصوف شدنی نیست.

کار شناختن اندیشه در کتابی چون تذکرةالاولیاء، که از اقوال اولیایی گونه‌گون تشکیل شده کار آسان و بی‌مخاطره‌ای نیست. اما هر کتابی یک یا چند «مرکز ثقل» دارد. تلاش من هم شناختن و حلاجی این مراکز است. کوشیده‌ام اقوال و اندیشه‌های نادری را که در حواشی این مراکز بودند محور بحث خود قرار ندهم ولی حتی‌الامکان اقوال ناقض قول مورد بحثم را هم ذکر کنم.

از برجسته‌ترین ویژگیهای تذکرةالاولیاء زبان آن است. در ایجاز و استحکام، سلامت و سلاست از نوادر نثر فارسی است. اگر در قدیم می‌گفتند عقل سالم در بدن سالم است، امروزه فلاسفه و زبان‌شناسان متعددی بر این قول‌اند که عقل و زبان سالم هم ملازم یکدیگرند. زبان را دیگر نه صرفاً وسیلهٔ بیان تفکر، که جزیی از ذات خود تفکر می‌دانند. می‌گویند زبانی نارسا و نژند حکایت از تفکر و عقلی پریشان دارد.[۱۰]

زبان تذکرةالاولیاء در غایت شیوایی و توانایی‌ست. مثل رودی زلال روان است و نه تنها معانی، که سنگ‌ریزه‌های عوالم زیرین و بازتابهای عوالم برین را هم می‌نمایاند. اگر زبانِ گهگاه الکن و نارسای برخی از ایرانیان در سدهٔ بیست را نشانی از سازگاری، تفکر و مفاهیم عاریتی ذهن آنان با زبان فارسی

بدانیم، شیوایی و دقت زبان تذکرةالاولیاء گواه خود بنیادی تفکر صـوفیان و پیوند ارگانیک آن با ذهن آن زمان ایرانیان است.

از دیگر ویژگیهای سبکی این کتاب جوهر شاعرانهٔ نثر عطار است. زبان تذکرةالاولیـاء نه تنها سهل و ممتنع که اغلب مسجع و مقفی‌ست و تـصاویری سخت شاعرانه را با ایجازی حیرت‌آور بیان می‌کند. برای عطار «طریق ایجاز و اختصار سپردن سنّت است کما فخر رسول‌الله» (بخش ۱، ص ۲). و براستی که او این طریق را نیک می‌سپرد. می‌گوید: «هر چیزی را زکاتی‌ست و زکات عقل اندوه طویل است» (۸۱/۱).[11] در جایی دیگر نقل می‌کند که «مـالک دینار وقتی در سایهٔ درختی خفته بود. ماری آمده بود و یک شاخ نرگس در دهان گرفته او را باد می‌کرد» (۴۲/۱). یکی از تـصاویر بـراسـتی شگـرف تذکرةالاولیاء که تنها به‌گمانم با نقاشیهای سالوادور دالی قیاسش می‌توان کرد، در ذکر رابعه آمده است. رابعه سودای دیدار حق داشت. ندا آمد که «تو هنوز در هفتاد حجابی از روزگار خویش» و جَنَم دیدار نداری، «ولکن بر نگر. رابعه برنگریست، دریایی خون دید در هوا ایستاده» (۶۳/۱). در جایی دیگر از قول ذوالنون می‌خوانیم که «به صحرا شدم، عشق باریده بود و زمین تر شده. چنان که پای مرد به‌گلزار فرو شود، پای من به عشق فروشد» (۱۵۵/۱). و سرانجام، هنگامی که همین ذوالنون درگذشت، «جنازه‌اش برداشتند. آفتاب عظیم گرم بود. مرغان هوا بیامدند و پر در پر گذاشتند و جنازهٔ او در سایه داشتند از خانه تا لب گور» (۱۳۴/۱).

این نثر شاعرانه هرگز چنان پیچیده و پر تعقید نیست که از دسترس عوام به دور بماند. در واقع عطار در سبب تصنیف کتاب می‌نویسد که چون قرآن و اخبار به زبان عربی، و خارج از دسترس عوام بود، تذکرةالاولیاء را «به زبان فارسی آوردم تا همه را شامل بود» (۵/۱). در غرب این تغییر زبان، یعنی این تلاش برای توده‌ای کردن تفکر مذهبی و خارج کردن آن از انحصار کشیشان مقارن تجدد، و در بطن پروتستانیسم مذهبی، صورت گرفت. در مقابل، گرچه تذکرةالاولیاء نیز بسان پروتستانیسم، می‌خواست تفکر مذهبی را که پیشتر در انحصار خواص بود توده‌ای کند، اما چون جوهر تصوف نخبه‌گرا و در ذمّ این

جهان و مدح عالم ملکوت بود، لاجرم در جهت مخالف تجدد گام زد.

از سویی دیگر، ساخت کل تذکرةالاولیاء خود نمادی‌ست از خمیرهٔ فلسفی تصوف. کتاب با ذکر امام جعفر صادق(ع) می‌آغازد و به وصف احوال و اقوال حلاج می‌انجامد و در میان این دو شخصیت، که یکی تجسم شریعت مقبول و مألوف است و دیگری را گرته‌ای از حضرت مسیح دانسته‌اند، ذکر اولیاء هفتاد گونه‌ای را می‌آورد که گهگاه دعاوی‌ای سخت غریب و اقوالی بالقوه نااسلامی دارند.[۱۲] به عبارت دیگر، در نفس ساخت کتاب بازتابی از قول آن دسته از محققان را می‌یابیم که می‌گویند تصوف اندیشه‌های بودایی، مسیحی و ایرانی را به شکلی اسلام‌پسند درآورد.[۱۳]

ساخت روایی ابواب تذکرةالاولیاء نیز جالب توجه‌اند. هر باب با توصیفی مسجع و مقفی از یکی از اولیاء می‌آغازد. مثلاً بخش مربوط به حلاج با این عبارات آغاز می‌شود: «آن قتیل‌الله فی سبیل‌الله. آن شیر بیشهٔ تحقیق. آن شجاع صفدر صدیق. آن غرقهٔ دریای مواج، حسین منصور حلاج» (بخش ۱۳۵/۲). در جایی دیگر، در وصف جنید می‌گوید: «آن شیخ علی الاطلاق، آن قطب به استحقاق، آن منبع اسرار، آن مرتع انوار» (۵/۲).

در اغلب بابها، بلافاصله پس از این اوصاف اجمالی، نام پیران و اولیایی آمده است که مرشد و دلیل راه ولّی مورد بحث آن باب بوده‌اند. در سلسله مراتب اولیاء، مقام پیر و مرشدی که هر سالک محضرش را درک کرده در تعیین مقام سالک نقشی مهم دارد و تذکرةالاولیا شکی باقی نمی‌گذارد که اولیاء پابند سلسله مراتب بودند[۱۴] و هدایت پیر و مرشد را شرط «گریز ناپذیر» وصل به حق می‌دانستند.

بعد از ذکر نام پیران، در اغلب ابواب تذکرةالاولیا به سبب توبهٔ صوفی برمی‌خوریم. بجز مواردی چون ذوالنون که «واقعه با او همبر بوده است از شکم مادر» (۱۳۴/۲)، اغلب اولیاء حیاتی یاوه را به جستجوی عشق حق وامی‌گذارند و با ترک معاصی گذشته، هستی نوینی می‌آغازند. برخی از این روایات تکراری‌اند. داستان ابراهیم ادهم را به روال توبهٔ بودا مانند دانسته‌اند[۱۵] و سبب توبهٔ ابوعلی تفحص شباهتی تام به روایت روال توبهٔ دست

کم یک صوفی دیگر دارد. همین داستان را برخی به خود عطار هم نسبت داده‌اند و شاید رواج این حکایت را باید به حیرت‌آوری‌اش تأویل کرد: «نقل است که ابوعلی تفحص سخن می‌گفت. در میان سخن عبدالله او راگفت مرگ را ساخته باش که از او چاره نیست. بوعلی گفت تو ساخته باش. عبدالله دست در بالین کرد و سر بر او نهاد و گفت من مردم و در حال بمرد» (۱۰۷/۲).

پس از شرح «واقعه»، بخش اعظم ذکر هر یک از اولیاء شامل اقوال و کرامات آنان است. اقوال اغلب در نهایت ایجازند و ساختی سخت زیبا دارند. مثلاً از مالک دینار نقل است که می‌گوید: «گفت تا خلق را بشناختم هیچ باک ندارم از آن که کسی مرا حمد گوید یا آن که مرا ذمّ گوید. از جهت آن که ندیده‌ام و نشناخته ستاینده الا مفرط و نکوهنده الا مفرط» (۴۶/۱). اما سوای زیبایی، نکات مهمی در نفس این روال روایی نهفته است. در تذکرةالاولیاء هم، مانند هر اثر دیگر، سبک نویسنده بازتابی از شناخت‌شناسی اوست.

عطار خود بصراحت نظرش را دربارهٔ اهمیت اقوال اولیاء باز می‌گوید. در سبب تألیف کتاب، تقرب به اقوال اولیاء را یکی از انگیزه‌های اصلی خود در نگارش کتاب می‌داند و می‌نویسد: «چون از قرآن و احادیث گذشتی، هیچ سخنی بالای سخن مشایخ طریقت نیست» (۲/۱). در نظر عطار، گفته‌های اولیاء فی‌نفسه، به سبب آن که گفتهٔ اولیاء هستند محل اعتبارند. ارزش گفتار آنان نه در ذات روایت که در سرشت راویان نهفته است و راویان همه جا خود در واقع محملی برای بیان حقایق ملکوتی‌اند. در یک کلام، قول اولیاء مدخلی‌ست به منبع فیض‌الهی[۱۶] و بدین سان اقوال جای استدلال را می‌گیرند و در به روی خرد نقاد بسته می‌ماند.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ اقوال تذکرةالاولیاء جلب توجه می‌کند، غیبت همیشگی پرسش کننده است. به عبارت دیگر، «او»یی که در هر مورد طرح کنندهٔ سؤالی‌ست که ولیّ به پاسخش برخاسته، نقش یکسره غایب و انفعالی دارد. ابعاد و اهمیت این غیبت و انفعال، به گمانم، زمانی بهتر روشن می‌شود که می‌بینیم «سؤال» و «سائل» در تذکرةالاولیاء، و در زبان عربی و فارسی، هم به معنای پرسیدن و هم به معنای گدایی به کار می‌رود. تقارن این دو معنی به نوعی

نگرش فلسفی خاص افلاطونی تأویل‌پذیر است: حقیقت در انحصار اولیاء است و ما سایل بهرهٔ کوچکی از آنیم و به هر کدامان به قدر کفایتمان می‌دهند که شربتی که «از برای حوصلهٔ پیران» ساخته‌اند «در سینهٔ موران» نتوان ریخت (۳۷/۱).

بسیاری از بابهای تذکرةالاولیاء با مرگ صوفی و خوابهایی که دیگران در شب مرگش دربارهٔ او دیده‌اند پایان می‌گیرد. انگار حتی تأیید کرامت و عصمت صوفی به کرامت صوفیان دیگر باز بسته که دربارهٔ وی خوابی صافی می‌بینند. باید به خاطر داشت که در نظر عطار و اولیای مورد ذکرش، خواب نه کلیدی به درون انسان که رمزی دیگر از رموز الهی است. به قول ابوعلی تفحص، «خواب راست جزوی‌ست از نبوّت» (۹۸/۱).

البته این واقعیت که ابواب تذکرةالاولیاء همگی ساختی مشابه دارند هم، به نظر من، بی‌اهمیت فلسفی نیست. همان‌طور که در معماری و شعر و مینیاتور ایرانی، رهیابی به کمال از طریق تکرار صورت می‌گیرد، در تذکرةالاولیاء هم این ساخت مشابه آن قدر تکرار می‌شود تا بالاخره در بخش حلاّج به کمال می‌رسد که خود به کمال عرفانی دست یافته بود و «انا الحق» می‌گفت. زیبایی ساخت این باب چنان است که گلشیری ریشه‌های بسیاری از فنون جدید داستان‌نویسی را، که تاکنون همه را ملهم و برخاسته از غرب می‌دانستیم، در داستان حلاج سراغ می‌کند و آن را از لحاظ شگردهای سبکی‌اش، یک «شاهکار بی‌نظیر»[۱۷] می‌خواند.

آنچه تا اینجا آمد، بیشتر در باب فلسفهٔ ساخت و سبک تذکرةالاولیاء بود. حال می‌خواهم به ساخت «فلسفهٔ» آن نیز نظری اجمالی بیفکنم. انسان، و به تبع او، جامعه، به گمان من برای حیات اجتماعی خود به نوعی «افسانهٔ» خلقت، نوعی هستی‌شناسی و نظریه‌ای اخلاقی نیازمند است. هستند اندیشه‌هایی که در سطح فردی سخت جذاب و زیبایند و حتی به‌عنوان الگو یا آرمانی برای کردار فردی نقشی سازنده دارند، اما به کار تأسیس اجتماعی پایدار و پویا نمی‌خورند. به گمان من تصوف تذکرةالاولیاء از جمله این گونه اندیشه‌هاست.

می‌توان اندیشه‌های اجتماعی را به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد. برخی انسان را

نه آن چنان که هست، بلکه آن چنان که باید باشد می‌خواهند. سودای تغییر انسان را در سر دارند. امیال بدن و آمال ذهن انسان را زیانبخش می‌شناسند. مالکیت خصوصی را شرّی بزرگ می‌خوانند. خانواده و فرد را فدای جمع می‌کنند و سودای رستگاری مطلق در سر می‌پرورانند و کلید این رستگاری را در توسل به معرفت می‌دانند که از گردونه‌ای ورای خرد ناسوتی برخاسته است. میان حاکمیت دنیوی و معنوی هم تفکیکی قائل نیستند. تفکر افلاطون تجسم بارز این نحله از تفکر است.

در مقابل، گروه دیگری کاستیهای انسان را می‌پذیرند و امیال و آمال انسانی را جزئی ضروری از هستی انسان می‌شمرند. خانواده را محور اساسی اجتماع می‌دانند و مالکیت خصوصی را ضامن ثبات نظام اجتماعی می‌انگارند. سودای حکومتی عادل و کارآمد دارند و رستگاری مطلق و حکومت کامل را امری شدنی نمی‌انگارند. رهیابی به خرسندی و عدالت را هم در گرو به کار بستن خرد ناسوتی انسان می‌شمرند. میان عوالم علوی و دنیوی تفکیکی اساسی قائل‌اند و مقولات اوّلی را حاکم بر دومی نمی‌کنند. ارسطو سر سلسلهٔ این نوع متفکران است. مقارن زمانی که تذکرةالاولیاء نوشته می‌شد، غرب به‌تدریج نظام قرون وسطایی افلاطونی را، که اگوستین قدیس به شکل مسیحی‌اش درآورده بود، برمی‌انداخت و از طریق متفکران مشّایی مسلکی چون توماس اکوئینی و ویلیام اکام[۱۸]، راه را برای تجدد باز می‌گشود. جالب این جاست که در همان سده‌های ۷ و ۱۳/۸ و ۱۴ که تصوف در ایران رشد می‌کرد، عرفان مسیحی هم در اروپا به اوج قدرت خود رسید. اما در غرب عرفان مسیحی، با تضعیف حاکمیت بلامنازع و با تبلیغ این اصل که رابطهٔ میان انسان و خدا رابطه‌ای است بی‌میانجی، و وساطت کشیشان را برنمی‌تابد، راه را برای پروتستانیسم باز کرد.[۱۹] به‌علاوه، در غرب در آن سال‌ها عارفان محملی شدند تا بسیاری از منقدان اجتماعی کلیسا در لوای نقد و حمله به عارفان، بساط کلیسا را به باد حمله بگیرند و عرفا از این بابت نیز، به طور غیرمستقیم، نقشی در تضعیف قدر قدرتی روحانیون غرب بازی کردند.[۲۰] در مقابل، در ایران که تصوف خود تا حدی در تقابل با خشک اندیشی‌های اهل شریعت

پدید آمده بود، از قشریت صفویه سر درآورد و بر قدر قدرتی روحانیون افزود. تبیین اساسی ریشه‌های فرهنگی و تاریخی این دو تجربهٔ متفاوت مستلزم تحقیقات گسترده‌ای است و از صلاحیت من و این مقاله خارج است. هدفم در اینجا تنها بررسی ساخت اندیشه در تذکرةالاولیاء است. به گمانم اجزای اساسی این اندیشه سهم مهمی در تعیین نقش تاریخی و ویژهٔ تصوف در ایران داشته است. شکی نیست که انسان، آن چنان که هست، باب طبع اولیاء تذکرةالاولیاء نیست، آنان، انسانی یکسره متفاوت می‌طلبند. حتی سالکانی که سالها عزلت گزیدند و مراقبه پیشه کردند مقبول نیستند. زبان تمثیلی و پراغراق حکایت حسن بصری به خوبی ابعاد این فاصلهٔ خوف‌انگیز میان انسان موجود و انسان مطلوب را در تذکرةالاولیاء نشان می‌دهد. «نقل است که یک روز بر در صومعهٔ او کسی نشسته بود. حسن بر بام صومعه نماز می‌کرد. در سجده چندان بگریست که آب از ناودان فرو چکیدن گرفت و بر جامهٔ این مرد افتاد. آن مرد در بزد. گفت این آب پاک است یا نه تا بشویم. حسن گفت که بشوی که با آن نماز روا نبود که آب چشم عاصیان است» (۱/۳۰). اگر حسن، با آن همه کرامت، کماکان از عاصیان است، شکی نیست که باقی ما چندان محلی از اعراب نداریم.

به‌علاوه، آنچه تصویر تذکرةالاولیاء از انسان را به خصوص با هر نوع اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی ناسازگار می‌کند بی‌اعتنایی آن به هستی انسان در این جهان است. به قول رابعه، ما ساکن این دنیا و شهروند آن جهانیم، «نان این جهان می‌خوریم و کار آن جهان می‌کنیم» (۱/۶۷). طبعاً تالی این تفکر امتناع از اندیشهٔ سیاسی‌ست.[۲۱] محور اندیشهٔ سیاسی وظایف و حقوق شهروندان جهان ناسوتی‌ست. اگر خود را شهروند ملکوت بدانیم، و این جهان را به رباطی بیش نگیریم، طبیعی‌ست که اندیشه و عمل در جهت شناخت و دگرگونی این جهان را هم باید گره بر باد زدن بخوانیم.

از سویی دیگر، اگر نفس هستی اجتماعی انسان بی‌مقدار است، هستی فردی او نیز، به طریق اولی، هیچ ارزشی ندارد. به‌گمان من تحقیر فردیّت یکی از بارزترین ویژگی‌های جهان‌بینی تذکرةالاولیاء است. گرچه گهگاه اولیاء با

انکار منیّت به اوج منیّت می‌رسند و خود را خدا می‌دانند، اما روال غالب در تذکرةالاولیاء تحقیر من و فرد است و بعلاوه آن منیّت خداگونه هم صرفاً در انحصار همان اولیاء است و باقی بندگان را از آن نصیبی نیست. در جایی می‌نویسد: «اگر خواهی که دنیا را بینی که بعد از تو چون خواهد بود، بنگر که بعد از مرگ دیگران چون است» (۳۸/۱). گرچه این قول زیبا از جنبه‌ای منیّت بیمارگونه را (که در ما ایرانیان کمتر از اقوام دیگر نیست) می‌نکوهد و نوعی تواضع خوشایند را می‌ستاید، اما در عین حال نفس امکان فردگرایی را در نطفه خفه می‌کند. فردگرایی بالمآل تنها بر این اساس استوار تواند شد که بپذیریم زندگی «من» و یک‌یک ما یکتاست؛ ارج و تأثیری بی‌بدیل دارد و مانند هیچ کس دیگر نیست. گام بعدی در این جریان تفرّد، ابراز وجود *(self-assertion)* است که آن را یکی از محورهای مرکزی تجددش خوانده‌اند.[۲۲] در تذکرةالاولیاء، مانند بسیاری دیگر از متون فرهنگ ایران، هر گونه ابراز وجود به کرّات تحقیر شده. این کتاب پر از اقوالی از این قبیل است که «دُم باش، سر مباش» (۸۰/۱) و «هر که ریاست طلب کرد، خوار شد» (۸۰/۱). اما در حکایتی از ابوحنیفه ابعاد خواری ابراز وجود فردی نزد صوفیان را بهتر می‌بینیم. «نقل است که جمعی کودکان گوی می‌زدند. گوی ایشان به جمع ابوحنیفه افتاد. هیچ کودکی نمی‌رفت تا بیرون آرد. کودکی گفت من بروم و بیاورم. پس گستاخ‌وار در رفت و بیرون آورد. ابوحنیف گفت این کودک حلال‌زاده نیست. تفحص کردند چنان بود. گفتند ای امام مسلمانان از چه دانستی. گفت اگر حلال‌زاده بودی حیامانع آمدی» (۲۰۵/۱). انگار آنچه اولیاء بی‌حیایی می‌خوانند، اهل تجدد ابراز وجود می‌دانند.

عامل دیگری که اولیاء را از عوام جدا می‌کند معرفت ملکوتی‌ای‌ست که بدان تبرّک یافته‌اند. این معرفت نه انتقال‌پذیر است و نه به صرف کوش و هوش در دسترس همگان است. نه تنها جرم حلاج «آن بود که اسرار هویدا می‌کرد»، بلکه اصولاً «تا کس به واقعه نرسد، شرح سود ندارد» (۱۴/۱). به قول عطار، سخن اولیاء «نتیجهٔ کار و حال است نه ثمرهٔ حفظ و قال... از علم لدّنی‌ست نه از علم کسبی. از جوشیدن است نه از کوشیدن» (۲/۱). در حالی که این کار و

حال ودیعهٔ الهی به برگزیدگان است، علم کسبی و استدلالی خود از خصوصیات راندگان به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، نه تنها «هرگز این حدیث را به طلب نتوان یافت» (۱۱۶/۱) بلکه به قول اما جعفر صادق «الهام از اوصاف مقبول است و استدلال ساختن که بی‌الهام بود از علامت راندگان است.» (۴۷/۱). به علاوه، بر ما نیست که چند و چون این گزینش را بشناسیم، چون «حق تعالی هر کرا خواند به علت خواند و هرکرا راند نه به علت راند» (۱۲۴/۱).

ناگفته پیداست که عقل و تفکر از رسیدن به این معرفت ناتوان‌اند. پیش از هر چیز باید به خاطر داشت که گاه معنای تفکر در تذکرةالاولیاء متفاوت از آن چیزی‌ست که امروزه از آن مراد می‌کنیم. مثلاً می‌خوانیم که «تفکر، اسباب را به حق قایم دیدن است (۲۳۱/۱). اما در هر حال، در سلک صوفیان تذکرةالاولیاء، عقل یکسره عقیم و ناتوان است. «گفتند پس حال عقل چیست. گفت عقل عاجزی‌ست و عاجز دلالت نتواند کرد» (۵۴/۲). جنید گامی پیشتر می‌گذارد و می‌گوید، «اثبات مکر است و علم به اثبات مکر...» (۲۹/۲). در یک کلام، شناخت حق، دل صافی می‌طلبد، نه عقل تیزبین. «حسن گفت او را چون دانی. گفت حسن چون تو دانی، ما بی‌چون دانیم» (۶۶/۱). اسباب متعارف تفکر را در وادی تذکرةالاولیاء اعتبار و اعتنای چندانی نیست. «عارف بیننده بود بی‌علم و بی‌عین و بی‌خبر و بی‌مشاهده و بی‌وصف و بی‌کشف» (۱۲۷/۱). در حالی که بنیاد تفکر و تعقل علمی و فلسفی بر هم انباشتن یافته‌های دیگران و کشفیات جدید است، معرفت تذکرةالاولیاء انباشتنی نیست و به کار کس دیگری نمی‌خورد. به قول یوسف‌بن‌الحسین «وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده‌ای فراموش کنی و هر چه نبشته‌ای بشویی تا حجاب برخیزد» (۳۱۸/۱). به عبارت دیگر، اولیاء برآنند که چشم دل را به کشف شهودی بگشاییم و چشم عقل را بر کشف عقلی ببندیم و شکی نیست که این راه و رسم با تجدد، که سخت چشم مدار و خِردمدار است، سر آشتی نمی‌توانند داشت.

در واقع یکی از شروط اساسی درک محضر حق و نیل به حقیقت، دوری

از خلق است. در تذکرةالاولیاء، «سلامت در تنهایی‌ست» (۲۳/۱). نه تنها تجدد، که نفس تأسیسات اجتماعی و تمدن بر پذیرفتن اصل اجتماعی بودن انسان استوار است. در حالی که در قرون وسطای اروپا، کلیسا ملاط اجتماع بود، با آغاز تجدد، آنچه جامعهٔ مدنی نام گرفته، نقش در هم تنیدن و هماهنگ کردن اجتماع و انسانها را به عهده گرفت. اما در تذکرةالاولیاء، عزلت همواره بر اجتماع رجحان دارد و همدلی و همنشینی با شهروندان دیگر، فی نفسه، شدنی نیست. به قول بشر حافی «با هیچ کس ننشستم و هیچ کس با من ننشست که چون از هم جدا شدیم مرا یقین نشد که اگر به هم ننشستیمی، هر دو را به بودی» (۱۱۲/۱). علامت انس به حق «وحشت از خلق و گریز است از هر چه خلق در آن است» (۲۲۷/۱). ضرورت این وحشت از آن‌جاست که «از روزگار آدم تا کنون هیچ فتنه ظاهر نشد مگر به سبب آمیختن با خلق و از آن وقت باز تا امروز هیچ کس سلامت نیافت مگر آن که از اختلاط کناره کرد» (۱۰۴/۲).

اختلاط و اجتماع انسانی بر اساس زبان‌گفت و شنود استوار است و از این بابت نیز بیشتر اولیای تذکرةالاولیاء در نفس سودمندی زبان و مراودهٔ انسانی، که ملاط هر گونه جامعهٔ مدنی‌ست، شک دارند. می‌گویند «اهل دل به خاموشی معاودت می‌کنند» (۳۷/۱)، و یکی از علل گرایش به خاموشی، سرشت عبث مراودات انسانی‌ست. برای مثال، از قول عبدالله مبارک می‌خوانیم که روزی فضیل «را دید که روی بدو نهاده بود. گفت آن‌جا که رسیده‌ای باز گرد یا من بازگردم. می آیی تا مشتی سخن بر من بپیمایی و من نیز مشتی بر تو بپیمایم» (۸۰/۱). به‌علاوه، همان‌طور که صوفیان چشم دل را بر چشم خرد رجحان می‌گذاشتند، زبان دل را نیز از زبان متعارف برتر و کارآمدتر می‌دانستند.

داستان حبیب عجمی نموداری از این روایت ویژهٔ اولیاء از زبان است. «هر گاه که در پیش حبیب قرآن خواندندی سخت بگریستی بزاری. بدو گفتند تو عجمی و قرآن عربی، نمی‌دانی چه می‌گوید. این گریه از چیست؟ گفت زبانم عجمی‌ست اما دلم عربی‌ست» (۵۵/۱).

گر چه اولیای تذکرةالاولیاء در نفس کارآیی زبان، بسان وسیله‌ای لازم برای مراودهٔ اجتماعی، شک داشتند، اما آنچه پیرامون احکام اخلاقیِ زبان

می‌گفتند، به ویژه در چهارچوب فرهنگ شیعی ایران پراهمیت است. تقیّه، که هنگام خطر همرنگی با جماعت را به سودای حفظ نفس مؤمن جایز و لازم می‌داند، بالقوه مؤید و منادی زبانی‌ست که در آن نه تنها تعارف که تظاهر و ریا فراوان است. اولیای تذکرةالاولیاء راهی یکسره متفاوت توصیه می‌کردند. برخی که در سلک ملامتیه بودند، ناهمرنگی با جماعت را مطلوب می‌دانستند و گاه به عمد ترک واجب می‌کردند تا به برکت ملامت عوام نایل آیند. از سویی دیگر، ایشان بر آن بودند که «یا چنان نمای که هستی، یا چنان باش که می‌نمایی» (۱۶۶/۱) و به تصریح می‌گفتند «اختلاف ظاهر و باطن و دل و زبان از جمله نفاق است» (۳۸/۱)

همدم صوفی عزلت گزین خداست و تصویر این خدا در میان صوفیان تذکرةالاولیاء یکسان نیست. گاه مانند حلاج اناالحق می‌گویند و خشم متولیان شریعت را برمی‌انگیزند، و عقوبت می‌بینند[۲۳] و گاه، مانند بایزید، در اقوال خود حزم و حلمی بیشتر نشان می‌دهند، اما در اساس همان اناالحق حلاج را باز می‌گویند. از بایزید پرسیدند «عرش چیست. گفت منم و گفت کرسی چیست. گفت منم و گفت لوح و قلم چیست. گفت منم» (۱۷۱/۱). این وحدت عارف و معروف، این برکشیدن انسان به مقام الوهیت گاه حتی به نقض احکام شریعت هم می‌انجامد. برای مثال، از بایزید نقل است که «گفت مردی در راه [کعبه] پیشم آمد. گفت کجای روی. گفتم به حج. گفت چه داری. گفتم دویست درهم. گفت بیا به من ده که صاحب عیالم و هفت بار گرد من در گرد که حج تو این است. گفتم چنان کردم» (۱۳۹/۱).

اما در صفحات تذکرةالاولیاء تصویر دیگری نیز از خدا هست که به گمانم تصویر غالب است و این خدایی‌ست سخت قهار و غیرتی که هیچ شک و شریکی را برنمی‌تابد. در واقع «غیرت» واژه‌ای قرآنی‌ست و بر این بی‌شکیبی خداوند نسبت به هر شریک دیگر دلالت دارد. حسن بصری نقل می‌کند که خداوند را در خواب دیدم که می‌گفت «همهٔ گناهت عفو گردانم، اما اگر به گوشهٔ خاطری به دیگری میل کنی و با خدای شریک کنی، هرگز نیامرزم» (۴۰/۱). عشق به خدا چنان در دل صوفی همه گیر است که حتی جایی برای

محبت به حضرت محمد (ص) نیز باقی نیست. مصداق این واقعیت، رابعه است که در خوابی دیگر، در پاسخ به پرسش حضرت محمد(ص) که «یا رابعه مرا دوست داری؟» می‌گوید: «یا رسول‌الله که بود که تو را دوست ندارد ولکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند» (٦٧/١). اما شاید هیچ حکایتی به اندازهٔ داستان ابراهیم ادهم نمودار چند و چون قهاری خداوند صوفیان تذکرةالاولیاء نیست. نقل است که گفت «در بادیه که می‌رفتم به ذات‌العرق رسیدم. هفتاد مرقع‌پوش را دیدم جان بداده، گِرد آن قوم برآمدم، یکی را رمقی هنوز مانده بود. پرسیدم که ای جوانمرد چه حال است؟ گفت... بدانک ما قومی بودیم صوفی. قدم به توکل در بادیه نهادیم و عزم کردیم که سخن نگوییم و جز از خداوند اندیشه نکنیم... چون بادیه گذارده بودیم و به احرامگاه رسیدیم، خضر علیه‌السلام به ما رسید. سلام کردیم و او سلام را جواب داد. شاد شدیم. گفتیم الحمدالله که سفر برومند آمد و طالب به مطلوب رسید... حالی به جانهای ما ندا کردند که ای کذّابان و مدعیان، قولتان و عهدتان این بود. مرا فراموش کردید و به غیر من مشغول گشتید. بروید که تا من به غرامت، جان شما به غارت نبرم و به تیغ غیرت خون شما نریزم با شما صلح نکنم» (٨٩/١).

یکی از مسائل مرکزی الهیات همواره این بود که چرا خداوند انسان را آفرید و چرا زمانی که به آفرینشش برخاست، مصیبت و معصیت را جزیی از ساخت جهان قرار داد.[۲۴] وقتی صوفیان تذکرةالاولیاء به پاسخگویی این مسألهٔ مهم همت می‌کنند، جوابی ملازم با همان تصویر فوق عرضه می‌کنند. «گبری از احمد پرسید، حق تعالی چرا خلق را آفرید و چون آفرید چرا رزق داد و چرا میرانید و چرا برانگیزد. گفت بیافرید تا او را بنده باشند و رزق داد تا او را به رزّاقی بشناسند و بمیرانید تا او را به قهاری بشناسند و زنده گردانید تا او را به قادری بشناسند» (٢٤٣/١). در حکایت گویای دیگری، ابراهیم ادهم به کعبه می‌رود و در شبی بارانی «چنان شد که کعبه ماند و من. طوافی کردم و دست در حلقه زدم و عصمت خواستم از گناه. ندایی شنیدم که عصمت می‌خواهی تو از گناه. همهٔ خلق از من همین خواهند. اگر همه را عصمت دهم، دریاهای غفاری

و غفوری و رحمانی و رحیمی من کجا شود» (۹۳/۱). به عبارت دیگر، خلقت بنده و اضطراب گناه در او همه در خدمت شناخته شدن بزرگی و رحمانی خداست. بنده ابزاری‌ست در تحقق خواستهای خداوندی که شریکی برنمی‌تابد. اگر به یاد بیاوریم که خداوند مُلك و خداوند خانه هر دو مانند خداوند آسمانها رفتار می‌کنند و دایره و سرشت قدرت «خداوند» در این سه عرصهٔ الهی، سیاسی و خانوادگی بازتاب یکدیگرند و همدیگر را تغذیه می‌کنند، آنگاه به گمانم گام نخستین را در راه شناخت یکی از پیچیدگی‌های اساسی تاریخ و فرهنگمان برداشته‌ایم. از غیرت الهی تا غیرت سیاسی و غیرت مردانه فاصلهٔ چندانی نیست.

پیداست که طبیعی‌ترین واکنش در برابر چنین خدایی ترس است. بجز در انگشت‌شمار مواردی که تذکرةالاولیاء سالکان را به کریمی خداوند وعده می‌دهد،[۲۵] در باقی صفحات به کرّات اقوالی از این دست می‌خوانیم که «اصل همه چیز در دنیا و آخرت خوف است» (۲۳۱/۱). ذوالنون می‌گفت «بر راه راست آن است که از خدای ترسان است، چون ترس برخاست از راه بیفتاد» (۱۲۵/۱). خلاصهٔ کلام این است که ایمنی فردا در ترس امروز نهفته است.

روی دیگر این ترس رضاست. صوفی، بنا بر تعریف، به هر آنچه خداوند داده راضی است. اصل زهد «راضی بودن است از حق تعالی به هر چه کند» (۸۳/۱). به‌علاوه، ما همه بنده‌ایم و «بنده را با آرزو چه کار. اگر من خواهم و خداوندم نخواهد، این کفر بود» (۷۱/۱). سالك راه هم باید به هر آنچه پیر و مرشد می‌گوید راضی باشد و در اوامرش چند و چون نکند.

حتی این ترس و رضا هم برای رستگاری کفایت نمی‌کند. برای نجات از عقوبت، صوفی در عین حال، هم نیازمند اندوه است و هم بی‌نیازی. اندوه تذکرةالاولیاء اندوهی‌ست هستی شناختی (*ontologic*). اندوه را، به گمانم، می‌توان به دوگونه تقسیم کرد. گاه واکنشی‌ست نسبت به رخدادی مشخص؛ از واقعه‌ای جزئی برخاسته و به همان اندازه شمولی آنی و محدود دارد. زمانی اندوه ریشه‌ای هستی شناختی دارد و به تصورمان از ذات حیات فانی انسان بازبسته و شمولی همه گیر دارد و ازلی ـ ابدی است. اندوه تذکرةالاولیاء از نوع

دوم است. می‌گویند «در دنیا هیچ چیز نیست که بدان شاد شوی که نه در زیر آن چیزی‌ست که بدان اندوهگن شوی. شادی صافی خود نیافریده‌اند» (۱/۵۶). به‌علاوه، بسیاریِ اندوه نشان قرب به خداست. «چون حق تعالی بنده را دوست دارد، اندوهش بسیار دهد» (۱/۸۱). از جنید پرسیدند آیا چیزی فاضلتر از گریستن هست، «گفت گریستن بر گریستن» (۲/۳۴).

همزاد این اندوه ترک دنیاست. بی‌نیازی از نیاز غایت قصوای صوفیان است. از بایزید پرسیدند چه می‌خواهی، «گفت آن که هیچ نخواهم» (۱/۱۵۸). در جای دیگر می‌خوانیم که «هر چیزی را کاوینی‌ست و کاوین بهشت ترک دنیا کردن است» (۱/۲۳۵). فقر و درویشی مترادف تصوف‌اند. برخی از اولیای تذکرةالاولیاء کار انکار جهان را چنان تعمیم دادند که حتی ضرورت کسب را هم منکر شدند و رزق و روزی را نه حاصل کار، که از کرامات بی‌واسطهٔ حق دانستند.[۲۶] مثلاً در سبب توبهٔ ذوالنون، ذکر زاهدی را می‌خوانیم که در صومعه‌ای به عبادت مشغول بود و روزی «مردی با او مناظره می‌کرد که روزی به سبب کسب است. او نذر کرد که من هیچ نخورم که در او سبب کسب مخلوقات بود. چند روز برآمد هیچ نخورد. حق تعالی زنبوران را فرستاد که گرد او می‌پریدند او را انگبین می‌دادند» (۱/۱۱۵)

نه تنها جیفهٔ دنیوی را باید واگذاشت بلکه ذمّ آن را هم نباید گفت. «نقل است که از بزرگان بصره یکی درآمد و بر بالین او نشست و دنیا را می‌نکوهید سخت. رابعه گفت تو سخت دنیا دوست می‌داری. اگر دوستش نمی‌داری چندینش یاد نکردی که شکنندهٔ کالا، خریدار بود» (۱/۷۳).

صوفیان تذکرةالاولیاء نه تنها مال دنیا که کار دنیا را هم به دنیازدگان وا می‌گذارند و در نتیجه اغلب از هرگونه درگیری سیاسی امتناع می‌کنند. برخی احتراز از سیاست را به جایی می‌رساندند که حتی «ز جویی که سلطانیان کنده بودند» (۱/۱۰۹) آب نمی‌خوردند. وقتی به خاطر می‌آوریم که جریان تصوف، از لحاظ اجتماعی، یکی از مراکز تجمع نیروهای بالقوه مخالف «وضع موجود» بود و برخی از خلاق‌ترین و تیزبین‌ترین متفکران و اندیشمندان ایران (و اسلام) به این سلک راه یافتند، آن‌گاه نقش تصوف

تذکرةالاولیاء در تضعیف تفکر سیاسی ایرانی بیشتر برای ما روشن خواهد شد.

البته نمی‌توان دربارهٔ کردار سیاسی صوفیان تذکرةالاولیاء سخن گفت و از تساهلی که منادی آنند ذکری نکرد. نه تنها نیشابور زمان عطار که تاریخ اجتماعی ایران پر از کشتارها و شقاوتهایی‌ست که بالمآل نتیجهٔ فقدان تساهل سیاسی و رواج نوعی خود مرکز بینی سیاسی و عقیدتی بود. صوفیان تذکرةالاولیاء با این خشک‌اندیشی سر ستیز داشتند. از سهل‌بن عبدالله‌التستری پرسیدند «از جمله خلایق باکدام قوم صحبت داریم. گفت با عارفان از جهت آن که ایشان هیچ چیز را بسیار نشمردند و هر فعلی که رود آن به نزدیک ایشان تأویلی بود. لاجرم تو را در کل احوال معذور دارند» (۲۶۷/۱). در حکایتی دیگر می‌خوانیم که «با سری به جماعتی مخنثان برگذشتم. به دل من درآمد که حال ایشان چون خواهد بود. سری گفت هرگز به دل من نگذشته است که مرا بر هیچ آفریده فضل است در کل عالم. گفتم یا شیخ نه بر مخنثان خود را فضل نهادی. گفت هرگز» (۲۷۶/۱). مجانین نیز از نرم دلی صوفیان بی‌بهره نمی‌مانند. «بدین مجنونها به چشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیاء گفتند» (۳۶۱/۱).

تنها دو قوم‌اند که از این تساهل و عشق عرفانی بهره‌ای نمی‌گیرند. متأسفانه در داستانهای متعددی در این کتاب از یهودیان به زبانی سخت گزنده یاد شده. گاه به‌صراحت آنان را به باد حمله می‌گیرند و عباراتی چون «دل جهود بدکار است» (۲۵۰/۱) به کار می‌برند و زمانی به داستانهایی برمی‌خوریم که در یک‌یک آنها یهودیان نقشی یکسره منفی بازی می‌کنند. حیرت‌آور است که حتی عشق صوفیانه هم شستن لکهٔ شرم‌آور یهودی ستیزی راکفایت نمی‌کرد.

گروه دیگر زنان‌اند. به جز در مواردی انگشت‌شمار که یکی از اولیاء به ضرورت معاشرت با زنان و ایجاد خانواده اشاره می‌کند، باقی کتاب پر از اشاراتی‌ست که زن در آنها تجسم امیال دون این جهان و علل وساوس شیطانی‌ست. البته در تذکرةالاولیاء از دو زن به طور اخص به نیکی یاد شده. یکی رابعه است که فصلی طولانی بدو تخصیص یافته و دیگری فاطمه است که عیال احمد بود و «در طریقت آیتی» (۲۸۸/۱). البته عطار در توجیه ضرورت

ذکر اقوال و احوال رابعه یادآور می‌شود که چون «زن در راه خدای مرد بود او را زن نتوان گفت» (۵۹/۱). اما در صفحهٔ دیگری از همین کتاب می‌خوانیم که «سه کار مکن. یکی قدم بر بساط سلاطین منه، اگر همه محض شفقت بود بر خلق و دوم با هیچ سر پوشیده در خلوت منشین، اگر چه رابعه بود و تو او را کتاب خدای آموزی» (۳۱/۱). وقتی حلاج بر دار بود، سبب آزار خود را چنین تأویل می‌کند: نقل است که در جوانی به زنی نگرسته بود. خادم را گفت هر که چنان بر نگرد، چنین فرو نگرد» (۱۴۳/۳).

دوری از زن مرادف دوری از خانواده نیز هست. از ابراهیم ادهم نقل است که از درویشی پرسید: «زن داری؟ گفت نی. گفت فرزند داری؟ گفت نی. گفت نیک نیک است. درویش گفت چگونه؟ گفت آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد غرق شد» (۹۳/۱). البته بسیار بودند اولیایی که به کشتی نشستند و غرق شدند اما نگذاشتند گیر و بندهای خانوادگی سدّ راه حقیقتشان باشد. ابراهیم ادهم بود که می‌گفت: «تا عیال خود را چون بیوگان نکنی و فرزندان خود را چون یتیمان نکنی و در شب در خاکدان سگان نخسبی طمع مدار که در صف مردان راه دهندت» (۱۰۰/۱). از این عیال بیوهٔ ابراهیم تا لکاتهٔ هدایت گامی کوتاه بیش نیست.

یادداشت‌ها

۱. بهار دربارهٔ تذکرةالاولیاء می‌گوید: «این کتاب نیز یکی از کتب عمده و مهم و از مأخذ بزرگ زبان فصیح دری‌ست.» رک. بهار، محمدتقی (ملک‌الشعراء)، سبک‌شناسی، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۰۵.
ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران نثر تذکرةالاولیاء را «به روانی آب و به لطافت نسیم صبا» تشبیه کرده است. رک. صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۲/۱.
شفیعی کدکنی دربارهٔ تذکرةالاولیاء چنین می‌نویسد: «بی‌هیچ گمان در طول تاریخ هزار و دویست سالهٔ ادبیات فارسی دری، اگر بخواهیم سه کتاب از شاهکارهای نثر فارسی انتخاب کنیم یکی از آن سه کتاب اسرار التوحید است. آن دو کتاب دیگر به نظر من تاریخ بیهقی‌ست و تذکرةالاولیاء ...» رک. اسرارالتوحید، به تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، بخش اول، تهران، ۱۳٦٦، ص: صد و شصت و سه.
۲. قزوینی، میرزامحمد بن عبدالوهاب، «مقدمهٔ انتقادی در شرح احوال شیخ عطار»، در تذکرةالاولیاء، به تصحیح رنولد الن نیکلسون، تهران، ۱۳۷۰، ص: یط.
۳. برای شمه‌ای از اوضاع فرهنگی و پیشرفت اجتماعی نیشابور. رک.
Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History,* Cambridge, 1977.
۴. شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، جلد ششم، تهران، ۱۳٦۹، ص ۴۱۹.
۵. کسروی، احمد، صوفیگری، تهران، ۱۳۳۹. برای بحث انتقادی دشتی در این‌باره، رک. دشتی، علی، در دیار صوفیان، تهران، ۱۳٦۲.
٦. برای بحث ریشه‌های تاریخی تشیع، رک.
Nicholson, Reynold, *The Mystics of Islam,* London, 1989.
و نیز
Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology,* Tr.by Andras and Ruth Hannor,
۷. براون معتقد است که خردگرایی علمی را باید به مهمیز عشق صوفیان درآورد.

رک.

Brown, Norman, *Apocalypse and/or Metamorphosis,* Berekeley, 1991, pp. 182-85.

۸. در سالهای اخیر، مقالات و کتب بسیاری در تبیین مسألهٔ تجدد و ابعاد به هم پیوستهٔ آن نوشته شده. برای مثال، رک.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, N.Y., 1990.

برای بحث جالبی در بارهٔ تحول در قواعد و رسوم زندگی روزمرّه در نتیجهٔ تجدّد، رک.

Elias, Norbert, *The History of Manners,* Vol.I, Tr. by E. Jephcott, N.Y., 1978.

۹. برای بحث «چشم‌مداری» در تجدد، رک.

Jay, Martin, "Scopic Regimes of Modernity," in *Vision And Visuality*, Seattle, 1988, pp. 2-4.

۱۰. برای بحث درخشانی پیرامون مسألهٔ رابطهٔ زبان با تفکر و هویت سیاسی و اجتماعی، رک.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity,* Cambridge, 1989, pp.3. 42.

۱۱. در این مقاله، همه جا به عطار، فریدالدین، تذکرةالاولیاء، بسعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیکلسون، تهران، چاپ دنیای کتاب، ۱۳۷۰، ارجاع داده شده است.

۱۲. برخی از نسخ تذکرةالاولیاء، علاوه بر این هفتاد و دوباب شامل ضمایمی نیز هست. از آن‌جا که چند و چون این ابواب محل اختلاف است، بررسی خود را در این‌جا به همین هفتاد و دو باب محدود کرده‌ام.

نکتهٔ جالبی دربارهٔ این هفتاد و دو باب لازم به تذکر است. به جز یکی دو مورد، باقی همه سنی مذهب‌اند. وقتی به خاطر می‌آوریم که نه تنها اغلب اولیای تذکرةالاولیاء که بخش اعظم شعرا و فلاسفه و مورخان فرهنگ ما سنی مذهب بودند و این واقعیت را در کنار تصویر رایج و عامیانه‌ای می‌گذاریم که اغلب شیعیان ایران دربارهٔ سنیان در ذهن دارند، به نوعی دوپارگی حیرت‌آور در هویت فرهنگی خود پی می‌بریم.

۱۳. در حالی که هانری کربن و محمد معین بر نفوذ اندیشه‌های ایرانی بر اشراق تأکید کرده‌اند، محققان بسیار دیگری رگه‌های مسیحی و بودایی در تصوف یافته‌اند. ماسینیون در کار سترگ خود، ریشه‌های مسیحی تصویر حلاج را بررسی می‌کند.

برای بحث کلی این قضیه، مثلاً رک. زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۵۳، ص ۹-۳۲. در همان کتاب، ص: ۱۷۶-۱۷۸ زرین‌کوب دربارهٔ تأثیر صوفیه بر زندگی روزمرهٔ ایرانیان بحث می‌کند.
برای بحث اجمالی نفوذ «عقاید ملی ایرانی» در اشراق، رک. معین، محمد، «حکمت اشراق و فرهنگ ایران» در مجموعهٔ مقالات، به کوشش مهیندخت معین، جلد اول، تهران ۳۷۹-۴۵۳. برای بحث نیکلسون در باب مآخذ غیر اسلامی اندیشهٔ تصوف، رک.

Nicholson, Reynold, *Ibid,* pp. 3-20

۱۴. آن چنان که از چند داستان تذکرةالاولیاء برمی‌آید، یکی دیگر از ملاکهای تعیین مقام صوفی در این سلسله مراتب کرامات اوست. در یک کلام، هر که کراماتش بیشتر و غریب‌تر، مقامش هم بالاتر. داستان رابعه و حسن در این مورد نمونهٔ مناسبی‌ست. روزی رابعه سخنی به حسن گفت و «حسن را این سخن سخت آمد. اما تن زد تا یک روز که رابعه را دید و نزدیک آب بود. حسن سجاده بر سر آب افگند. گفت ای رابعه بیا تا این جا دو رکعت نماز بگزاریم. رابعه گفت ای حسن خود را در بازار دنیا آخرتیان را عرصه باید داد. چنان باید که ابناء جنس تو از آن عاجز باشند. پس رابعه سجاده در هوا انداخت و گفت ای حسن بدان‌جا آی تا مردمان ما را بینند. حسن را آن مقام نبود...» همان‌جا، بخش اول، ص ۶۵.
۱۵. آربری در مقدمهٔ خود بر ترجمهٔ انگلیسی گزیده‌ای از تذکرةالاولیاء به این نکته اشاره و نیز اضافه می‌کند که در آن زمان در بلخ دیر بودایی بزرگی بود و عقاید بودایی از همان‌جا به میان صوفیان رخنه کرد. رک.

Attar, Farid Al Din, *Muslim Saints and Mystics: Episodes-from The Tadkirat-al-Auliya,* Tr. by A. J. Arberry, London, 1990.

۱۶. فریتس مایر در مقاله‌ای پیرامون الهی نامهٔ عطار بر این نظر است که عطار آثار خود را نیز یکسره ملهم از این منبع فیض می‌دانست. رک.

Meier, Fritz. "The Spiritual Man in The Persian Poet Attar." in *Spiritual Disciplines: Papers From the Eranos Year Books,* N.Y., 1960, pp. 267-304.

۱۷. گلشیری، هوشنگ، «گفتگو با هوشنگ گلشیری»، فصل کتاب، سال دوم، شمارهٔ دوم، بهار ۱۳۶۹، ص ۱۲۷.

18. Thomas of Aquinas (1225-74)
William of Occam (1285-1349

۱۹. برای بحث ابعاد نفوذ عرفان مسیحی، رک.

Artz, Frederich B, *The Mind of the Middle Ages: An Historica Survey:*

A.D. 200-1500, Chicago, 1980, pp. 422-36.

۲۰. برای بحث جالبی دربارهٔ طنز ضد عرفان در اواخر قرون وسطی، رک.
Burckhardt, Jacob. *The Civilization of The Renaissance in Italy*, Tr. by S.G.C., Middlemorg, N.Y. 1960, pp. 321-24.

۲۱. سید جواد طباطبایی در کتاب پرمغزی از «امتناع اندیشهٔ سیاسی بر مبنای اندیشهٔ عرفانی» می‌نویسد و اساس تحلیل خود را کتاب کامل نسفی قرار داده است. رک. طباطبایی، سیدجواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران، تهران ۱۳۶۷، ص ۱۳۷-۱۵۹.

۲۲. برای بحث ابراز وجود و رابطهٔ آن با تجدد، رک.
Blumenburg. Hans, *The legitimacy of the Modern Age*, Tr. by M. Wallace, Cambridge, 1988.

۲۳. برخی از بزرگان سنی مذهب زمان حلاج و نیز بعضی از بزرگان تشیع در مرگ حلاج دست داشتند و به قتلش فتوا دادند. به گفتهٔ عباس اقبال آشتیانی، ابوسهل نوبختی، که از مهم‌ترین متفکران آغاز تشیع بود، در قضیهٔ دستگیری و تکفیر و قتل منصور حلاج نقشی مهم داشت، چون «این داعی جدید اساس تشکیلات دینی فرقهٔ امامیه را تهدید می‌کرد.» رک. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱۰۰-۱.

۲۴. برای بحث اجمالی این مسئله، رک.
Kolakwski, Lesdzek, *Religion: If There is no God: On God. The Devil, Sin and other Worries of the so-called Philosophy of Religion.* Oxford. 1982.

۲۵. مثلاً هنگامی که بشر حافی درگذشت او را به خواب دیدند «گفتند خدای با تو چه کرد. گفت با من عتاب کرد. گفت در دنیا از من چرا چنین ترسیدی... ندانستی که کَرَم صفت من است.» تذکرةالاولیاء، ص ۱۱۲.

۲۶. کسروی به نادرستی ادعا می‌کند که «یک صوفی باید بیکار باشد.» رک. کسروی، همان‌جا، ص ۲۱. گر چه این نکته دربارهٔ بسیاری از اولیای تذکرةالاولیاء صدق می‌کند، اما بودند بسیاری دیگر که هرگز دست به سایلی دراز نمی‌کردند و رزق از کار خود می‌بردند. مثلاً ابراهیم ادهم «پشتهٔ هیزم گرد کردی و صبحگاه روی نیشابور کردی و آن را بفروختی.» عطار، همان‌جا، ص ۸۸.

سعدی و سیرت پادشاهان

مدخلی بر بحث سعدی و تجدد

به ادیب ایران دوست دکتر جلال متینی

سعدی اوج و انتهای «عصر نوزایش» سقط شدهٔ ایران بود[1]. در سده‌های چهارم و پنجم و ششم هجری / دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی، بزرگانی چون فردوسی، ابن‌سینا، خیام و بیهقی، فرهنگی پویا و پاینده، و به قول مجتبی مینوی «درخشنده‌ترین دورهٔ تاریخ ملت ایران»[2] را پی ریختند. بسیاری از اجزاء مهم این فرهنگ، همسو و گاه گاهی پیش‌تر از غرب، به سوی نوعی تجدد سیاسی و فرهنگی ره می‌سپرد. اما نخست مغولان و هجومشان، و سپس آن دسته از سلاطین صفویه که می‌خواستند ایمان و ایقان فقه و شریعت را جانشین جوینده گی و شک فلسفی کنند، بیشتر اجزاء خردمدار، و بالقوه تجدّدزای ایران، را از پویش و پیشرفت ناگزیرخویش واداشتند، و چنین بود که «نوزایش ایران» سقط شد. سعدی و آثارش را می‌توان عصارهٔ این عصر و بازتاب مهمترین تنش‌ها و کشش‌های آن دوران دانست. کمتر کسی چون او تجسم فرهنگ زمان خویش و طنین ذهن و زبان فارسی در آن روزگار پر- مخاطره و در حال گذار بود. ملک‌الشعراء بهار از این هم پیش‌تر می‌رفت و معتقد بود، «سعدی نتیجهٔ تعالیم فردوسی و سنایی، زبدهٔ سخنان حکمت‌آموز و تعالیم روح‌پرور و لطیف ادبای یونان، ایران، هند، عرب، عجم...»[3] است.

در عین حال، اگر قول محمد علی فروغی را بپذیریم، باید سعدی، این «افصح المتکلمین» و «شاعر سهل و ممتنع‌گو، شاعر زبان آفرین»[4] را، نه طنین تاریخ و زبان آن روزگار که معمار زبان امروزمان بدانیم. فروغی می‌گفت: «اهل ذوق اعجاب می‌کنند که سعدی هفتصد سال پیش به زبان امروزی ما سخن گفته، ولی حق این است که ... ما پس از هفتصد سال به زبانی که از سعدی

آموخته‌ایم سخن می‌گوییم».[۵] امرسون (Emerson)، شاعر پرآوازهٔ امریکایی گلستان را از لحاظ فخامت فکر و عمق اندیشه و طراوت‌داستانی، همطراز انجیل‌ها می‌دانست،[۶] و حبیب یغمایی می‌گفت: «سعدی پیامبر فارسی‌ست. معجز او زبان او».[۷]

هدف من در این‌جا سنجش چند و چون داعیهٔ پیامبری سعدی نیست. صِرفاً میخواهم باب اول گلستان را در باب «سیرت پادشاهان» بازخوانی و حلّاجی کنم. به هیچ روی مدعی شناخت ساخت کل اندیشهٔ سعدی نیستم. چنین شناختی تنها پس از کاوش ژرف و دقیق در همهٔ جوانب کلیات آثار او، و تنها پس از ارزیابی دقیق جزئیات زندگی و زمان او شدنی‌ست. اما متأسفانه هنوز نه تنها زندگینامهٔ جامع و معتبری در باب سعدی به فارسی نگارش نیافته، بلکه حتی متن منقّح کلیات او هم در دست نیست. گلستان و بوستان البته تنها استثناء این قاعده‌اند که هر دو چند سال پیش به همت والای دکتر یوسفی چاپی معتبر و موثق و عاری از اغلاط یافت.[۸] غرض من در این جا طرح این پرسش است که آیا در پسِ ظاهر از هم گسیختهٔ حکایت‌ها و شعرهای باب اول گلستان، نظریهٔ سیاسی و فلسفی واحدی سراغ می‌توان کرد؟ آیا هانری ماسه درست می‌گفت که «در گلستان، حکایت‌ها بدون هیچ ارتباطی دنبال هم قرار گرفته است؟»[۹] آیا باید کماکان، مانند کسانی چون علی دشتی، این گمان را پذیرفت که گلستان «مانند کشکول یا جُنگ، مجموعه‌ای‌ست از آنچه سعدی در طی سی‌وچند سال سیر و سیاحت دیده و شنیده؟»[۱۰] آیا باید بپذیریم که این «کشکول» در چند روز، یا چند هفته، به تعجیل فراهم آمده، و «آنچه را فرنگیان "سیستم" می‌گویند ندارد. یعنی در این کتاب روشی استوار که تمام فصول بر محور اندیشه‌ای دور بزند و نویسنده تمام اطلاع و زبردستی خود را برای قبولاندن آن فکر اساسی و اقناع خواننده به کار ببرد، نمی‌یابیم؟»[۱۱] آیا باید این قول هانری ماسه را پذیرفت که «اگر بخواهیم در اندیشه‌های سعدی ـ که وی به اصطلاح به صورت تفنن آن‌ها را به خواننده القاء می‌کند ـ نظمی منطقی ایجاد کنیم تقریباً از شیوهٔ شاعر دور شده‌ایم.؟»[۱۲] می‌خواهم ببینم اگر اندیشه‌ای منسجم در باب اول یافتنی است، اساس این اندیشه کدام بود و با

تجربهٔ تجدد در ایران چه ربطی داشت؟ آیا حق با کسروی‌ست که گلستان را «گواه تاریخی دیگری به پستی اندیشه‌های مردم و آکنده گی مغزهای آنان» می‌دانست و می‌گفت سعدی «همه‌اش غزل می‌بافد، قصیده می‌سازد، سخن از یار می‌گوید، چاپلوسی به پولداری می‌نماید و پندهای بی‌خردانه می‌دهد؟»[۱۳] آیا این قول هانری ماسه پذیرفتنی است که سعدی «به وضوح طرفدار پادشاهی و نظم است» و جوهر جهان‌بینی‌اش را در این اصل خلاصه می‌توان کرد که «مهتری در قبول فرمان است؟»[۱۴] آیا سعدی که در نظامیهٔ بغداد و در مکتب غزالی تلمذ کرده بود و به فقه اشعری دلبستگی داشت، تا چه حد در شناخته و ارزیابی سیرت پادشاهان از اصول و احکام فقهی مایه می‌گرفت؟

پیش از هر چیز، ذکر چند نکتهٔ مجمل دربارهٔ روش نقد و شناختی را که در این‌جا به‌کار گرفته‌ام لازم می‌دانم. به‌گمان من هر کتاب نوعی متن (Text) است و هر متن و هر فصل و هر باب و هر عبارت خود نوعی روایت است.[۱۵] هر عبارت، به رغم نیّت یا آگاهی عبارت‌پرداز، ناگزیر از زیرساختی فکری و ایدئولوژیک برخوردار است. هر متنی در بطن سلسلهٔ به هم پیوسته‌ای از روابط اجتماعی، گمان‌های تاریخی و مفروضات فلسفی شکل می‌پذیرد.[۱۶] ساخت‌های فکری گاه با نظام سیاسی و فکری حاکم در نزاع‌اند و گاه هدفی جز تثبیت نظم موجود ندارند. اندیشه (یا ایدئولوژی) مستتر در یک متن الزاماً مشابه و مساوی با اندیشهٔ راوی آن متن نیست. چه بسا که راوی واحدی، در متون گونه‌گون، یا حتی در بخش‌های مختلف متنی واحد، اندیشه‌هایی گاه متضاد و متناقض را ملاط روایت خود می‌کند. حتی اگر این قول را بپذیریم که سعدی «مدینهٔ فاضله‌ای را که می‌جسته در بوستان تصویر کرده»[۱۷] و در گلستان می‌خواسته «انسان و دنیا را آن‌چنان که هست توصیف کند»،[۱۸] باز هم شکی نمی‌توان داشت که ذهنیت پیچیده و متحول انسانی رند و خردمند در پس هر دو روایت موج می‌زند. این جا می‌خواهم فقط ذهنیت مستتر در یک باب از گلستان را بشناسم.

کلمات هیچ کدام معنایی مطلق ندارند و معنای هر یک از سویی در بافت روایت، و از سویی دیگر در ذهنیت خواننده‌ای که به سراغ آن عبارت آمده

صورت می‌بندد. معانی مجردِ کلمات، یعنی آنچه در لغتنامه‌ها و فرهنگ‌ها می‌یابیم، ایستا و مجرد اند و تنها نقطهٔ عزیمت کارِ شناخت واقعی واژه و روایت می‌توانند بود. ترکیب دو کلمه معنای هر دو کلمه را دگرگون می‌کند، و معنای مرکب این کلمات خود بالمآل به جایگاهشان در کل روایت و به جهان فکری مخاطب این عبارت باز بسته است. به دیگر سخن، خواندن کاری انفعالی و غیرخلاق نیست. هر خواننده نقشی اساسی در تعیین معنای متن بازی می‌کند.[۱۹] به همین خاطر، آثار ماندگاری چون گلستان را هر نسلی از نو می‌خوانند و معانی این‌گونه متون، به سان پدیده‌هایی تاریخی، پیوسته در تغییر و تحول‌اند. گلستان ما با آنچه رستم‌الحکما یا قائم مقام فراهانی از این کتاب می‌فهمیدند تفاوت‌هایی اساسی دارد. حتی می‌توان ادعا کرد که تنها متونی به سلک آثار «ماندگار» (canon) می‌پیوندند که ساخت و بافت فکری و روایی‌شان این تحول گریز ناپذیر تعبیرها و تأویل‌ها را برتابد و به آیینه‌ای ماند که هر کس، و هر نسلی، نقشی از رخ خویش در آن بتواند دید.[۲۰]

هر متنی، سوای معانی ظاهری‌اش، و جدا از آنچه راوی آگاهانه سودای القایش را در سرمی‌پخته، همواره «ناخودآگاهی» نیز دربر دارد که زوایا و ظرایفش اغلب بر خودِ راوی هم روشن نیست. به همین خاطر، خواندن متن به تعبیر خواب بی‌شباهت نیست. همان‌طور که تعبیر هر خواب بر خود خواب بیننده روشن نیست، تعبیر هر متن هم الزاماً بر راوی آن شناخته نیست. به علاوه، می‌دانیم که در تعبیر خواب، همهٔ جزئیات خواب اهمیت دارند و گاه رمز و معنای خواب، یعنی نحوهٔ ربطش با همان «ناخودآگاه» را، در نکته‌ای جزیی و به ظاهر بی‌اهمیت سراغ باید کرد.

در پسِ هر عبارت، هر چند هم که ساده باشد، ناگزیر نوعی «پی‌رنگ» (یا «طرح و توطئه» plot) نهفته است. ترکیب کلمات در یک عبارت، در یک فصل یا در یک کتاب هم بدون این «پی‌رنگ» شدنی نیست. یافتن این «پی‌رنگ» در روایات داستانی به اندازه روایات تاریخی و غیرداستانی اهمیت دارد.[۲۱] گاه برای یافتن این «پی‌رنگ» باید گسست‌های موجود در پسِ ظاهر یکدست روایتی یکپارچه را جُست و زمانی که متنی چون گلستان را در

مدّ نظر داریم، باید ببینیم که آیا در پس از هم گسیختگی ظاهری آن، حکایتی یا فلسفه‌ای یکپارچه سراغ می‌توان کرد. در این کار، همه چیز متن، از ترتیب کلمات و گزینش واژه‌ها گرفته تا نکات مؤکد یا محذوف آن، همه محل اعتنا و حائز اهمیت‌اند. همان‌طور که در تعبیر خواب، اتفاقی بی‌علت و تصادفی صرف محلی از اعراب ندارد، در تعبیر متن هم هیچ یک از ظرایف و جزئیات شکل و محتوای آن را تصادفی نمی‌توان دانست. در یک کلام، در پس شگردهای روایتی و سبک کلامی، بالمآل، نوعی نظریهٔ شناخت و نظرگاهی فلسفی نهفته است و از جمله کارهای نقد، یکی هم برکشیدن همین نظریه و بازنمایاندن رابطهٔ آن با شکل و محتوای متن است.

می‌دانیم که سعدی در گلستان و باب اول آن از سبکی ملهم بود که نَسَب آن را به مقامه‌نویسی تأویل کرده‌اند. گفته‌اند مقامه، به سان یک نوع روایی، در اصل به ادب عرب تعلق داشت. می‌گویند سعدی «از اسلوب مقامه‌نویسی آنچه را با طبیعت زبان فارسی و پسند فارسی زبانان سازگار می‌دانسته اقتباس نموده» و «شیوهٔ سهل و ممتنع و ایجاز» را در برابر «اسلوب اطناب و دشوارنویسی مقامات» قرار داده است.[۲۲] در حالی که مقامه‌نویس فارسی، قاضی حمیدالدین «در پرداختن منشآت خویش بیشتر به کتاب و دفتر و فرهنگ و لغت و آثار ادیبان و دانشمندان سلف و رساله‌های صنایع لفظی و علم‌های بدیع و معانی و بیان رمز» عنایت داشت، سعدی «به عمد می‌کوشد که بیانش تا آن‌جا که در فصاحت و زیبایی خللی وارد نیاورد، به زبان و بیان عامه تا سر حد امکان نزدیک باشد».[۲۳]

علاوه بر تهذیب زبان مقامه، سعدی تغییرات مهم دیگری نیز در این نوع پدید آورد. می‌گویند برخلاف ساخت سنتی و قالبی مقامه، سعدی روایتش را به تأسی از سنّت ساده‌نویسی که در ایران دو سدهٔ پیش از او رواج داشت، ساده و متحول کرد؛ قالب مألوف را شکست؛ طول و بافت حکایت‌ها را به فراخور موضوع بلند و کوتاه ساخت، گاه برای حکایات خویش قهرمانان خیالی تازه‌ای آفرید و زمانی رخداده‌های واقعی زندگی خویش را ملاط داستان کرد و گاه نیز خود را به عنوان ناظر و حاضر در داستانی خیالی، به متن روایت وارد

ساخت.[۲۴] همان طور که پیشتر هم گفتم، به گمان من هر نوآوری سبکی، از جمله بدایع و بدعتهای سعدی، با نوآوری‌های فکری ملازم‌اند. مشکل بتوان این قول دشتی را پذیرفت که منظور سعدی از نگارش گلستان «تدوین محفوظات و مسموعات و مشاهدات نویسنده است (بدون تصرف)»[۲۵]. اگر بخواهیم رابطهٔ سعدی با نوزایش آن زمان و تجدّد این زمان را بشناسیم، آن گاه باید با دقت بیشتر در این نوآوری‌های سبکی غور کنیم، و آن‌ها را در چشم‌اندازی فراختر بسنجیم. به طور خاص، باید آنها را با تحولات اروپا، که نخستین تجربهٔ کامیاب تجدد در آن جا رخ نمود، قیاس کنیم. با چنین سنجش تطبیقی، به گمانم، به این استنتاج خواهیم رسید که سیاق و ساخت اندیشه و زبان سعدی از بسیاری جهات همسو و همساز تجدّد بود و در آن لحظهٔ تاریخی، او به هیچ روی از آن دسته از اهل فکر و قلم اروپا که پیشتازان تجدد بودند عقب نبود. برعکس، در بسیاری موارد، سعدی زودتر از نویسندگان غربی به اصول راهگشای تجدّد دست یافت و آن اصول را در آثار خویش به کار بست.

بیش و کم هم‌زمان با سعدی، دانته شاعر بزرگ ایتالیا، در نوشته‌ای بحث‌انگیز، به ضرورت استفاده ادبی از زبان روزمرهٔ مردم اشاره کرد.[۲۶] می‌دانیم که ورود زبان روزمره به عرصهٔ ادب روی دیگرِ سکهٔ آغاز دموکراسی، یعنی ورود عوام به عرصهٔ سیاست است.[۲۷] به تدریج نه تنها زبان و اصطلاحات و لهجه‌های عوام که ذهنیات و معضلات هستی اجتماعی و فردی آنان نیز به ادبیات راه یافت. فردگرایی، و مهمتر از آن، ضرورت ابراز وجود فردی (self-assertion) به اصلی مهم در عرصهٔ ادب، سیاست، اقتصاد و اندیشه بدل شد.[۲۸] حدود دویست سال بعد از سعدی، سروانتس نه تنها ذهن و زبان عوام را ملاط کار خود قرار داد، بلکه خویش را هم، با نام واقعی خود، وارد روایت نمود و بدین سان رمان جدید را آفرید.

سوای رمان، نوع ادبی دیگری نیز تالی این تحولات بود. دوباره حدود دویست سال بعد از روزگار سعدی، مونتنی (Montaigne) (۱۵۹۲-۱۵۳۳) نخستین مقاله را به قلم آورد.[۲۹] می‌گفت مقاله بخشی از تلاشش برای

برگذشتن از هستی عارضی انسان است. در هر مقاله می‌خواست یک جنبه از واقعیت انسان را از منظر واحد یک راوی حلاّجی کند و در این راه اغلب تجربیات شخصی خویش را محور مقالات خود قرار می‌داد. می‌گفت رغبتش به مقاله‌نویسی زمانی پدیدار شد که مرگ دوستی گفتار با او را نامیسر کرد.[۳۰]

نَسَب مقالهٔ مونتنی را به نوع ادبی خاصی در قرون وسطی تأویل کرده‌اند که در آن کلمات قصار و شعر و حکمت در کنار هم، چون کشکولی، فراهم می‌آمد. رد پای این ریشهٔ تاریخی را در مقالات مونتنی می‌بینیم. او نیز در نوشته‌هایش از کلمات قصار و شعر بهره می‌جست و سبک روایتش را از تکلّف نثر قرون وسطی دور و به زبان قابل فهم عوام نزدیک می‌کرد.[۳۱]

بیش از صدسال بعد از مرگ سعدی، کتاب مقدس را برای نخستین بار از لاتین به انگلیسی برگرداندند. نخستین مترجم انگلیسی انجیل‌ها را ـ که بخش اعظم آنچه امروز از کتاب مقدس به انگلیسی می‌خوانیم حاصل کار اوست ـ به خاطر جسارتش در ترجمهٔ این کتاب، و به جرم الحاد، به آتش سوزاندند. دیری نپایید که لوتر، رهبر جنبش پروتستان‌ها، کتاب مقدس را به آلمانی برگرداند و اعلان کرد که موعظه‌های هفتگی خویش را به زبان آلمانی ایراد خواهد کرد. به تدریج، به مدد آثار کسانی چون چاسر، بوکاچیو، سروانتس و شکسپیر، زبان‌های محلی به ملاط هویّت نوپای پدیدهٔ نوظهوری به نام «ملت»های اروپا بدل شد. این هویت نوزاد ملی را همزاد تجدد دانسته‌اند.[۳۲] نیم نگاهی به تاریخ ایران و آثار بزرگانی چون فردوسی و سعدی آشکارا نشان می‌دهد که از این بابت تجربهٔ ایران با غرب تفاوت داشت. سده‌ها پیش از پیدایش زبان‌های ملی در اروپا، ایرانیان از هویتی محکم و خودبنیاد بر شالودهٔ زبان فارسی برخوردار بودند و سعدی سهمی بی‌بدیل در حفظ و حراست این هویت و شالودهٔ آن داشت. به علاوه سعدی لوتروار، تعدادی از آیات قرآن را به زبان ساده و زیبای خوش، و گاه با دخل و تصرفی، به فارسی برگرداند و آنها را در کنار امثال و حکم و اشعار فارسی و عربی وارد روایت خود کرد.

البته استفاده از زبان محلی تنها بدعت لوتر نبود. او می‌گفت کلیسا باید از جیفه‌های جهان و وساوس شیطانی سیاست دامن بپیراید و به غور در عوالم

معنوی بسنده کند. او و پیروانش کیش فقرپرستی مسیحیان کاتولیک را برنمی‌تابیدند و ثروت این جهان را از مواهب و آیات الهی می‌دانستند.[۳۳] اگر کلیسای کاتولیک دست‌کم در ظاهر جانب فقرا را می‌گرفت و بهشت را میراث مساکین می‌شمرد و وعده می‌کرد که اغنیا را در آن راه و جایی نیست، لوتر توانگران را بنده‌گان برگزیدهٔ خدا می‌شمارد.

در این جدال خونین و دیرپا، تنها یک نفر در اروپا به ناکامی کوشید میان دو قطب افراطی راهی به سوی اعتدال بیابد. نامش اراسموس (Erasmus) بود. او را والاترین تجسم اندیشه‌های عصر نوزایش و اصول انسان‌گرایی ملازم آن می‌دانند. دوباره می‌بینیم که بیش و کم صد و پنجاه سال پیش از آن که مدح و ذّم توانگری و درویشی به یکی از مباحث عمدهٔ تجدد اروپا بدل گردد، سعدی، در «جدال سعدی با مدعی در [بیان] توانگری و درویشی» به استقبال این مباحث رفت و نظراتی طرح کرد که بی‌شباهت به اراسموس نبود. گرچه هانری ماسه، در تحقیق دربارهٔ سعدی، شباهتی میان سعدی و اراسموس سراغ کرده و آن دو را «به سبب نحوهٔ زندگی و طنز شیرین»[۳۴] شان قیاس‌پذیر دانسته، اما اعتدال سعدی در بحث توانگری و درویشی را هم می‌توان از موارد شباهت این دو شخصیت دانست. سعدی از سویی می‌گفت توانگران «مشتی متکبّر، مغرور، معجب، نفور، مشتغل مال و نعمت، مفتتن جاه و ثروت»اند (ص ۱۶۴)* و از سوی دیگر، دویست‌سال پیش از پیدایش جنبش اصلاح دین، می‌گفت «صاحب دنیا به عین حق ملحوظ [است]» (ص ۱۶۵.)

به علاوه، هنرمندان گونه گون ـ از شاعر و نویسنده تا نقاش و مجسمه‌ساز ـ کیش تن ستیزی قرون وسطایی را که آگوستین قدیس مبلّغ و منادی‌اش بود، و به اعتبار آن تن انسان و خواست‌ها و شهوتهای جسمانی جملگی از وساوس شیطانی‌اند، به زیر تیغ نقد کشیدند. و با گریز از قید و بندهای کلیسا و الهیات، و با رجعت به هنر کلاسیک یونان و رُوم، انسان را، و زیبایی خواست‌های تن او

---

* ـ هر جا در متن، به شمارهٔ صفحه‌ای اشاره شده، مراد صفحات کتاب گلستان، به تصحیح دکتر غلام‌[illegible] یوسفی است.

را، ستودند. شرح سعدی از کامیابی‌ها و هوس‌بازی‌های خود و دیگران، این حکمش که «عیش و طرب ناگزیر است»، اشارتش به «سر و سرّی» که در عنفوان جوانی با شاهدی داشت، یعنی دقیقاً همان نوع داستان‌هایی که برخی از آنها را فروغی، در تصحیح کلیات سعدی، به خاطر مطالب «ناپسند و رکیک» آنها یکسره حذف کرد،[۳۵] و بعضی دیگر را منتقدان آزاداندیش امروزی چون دشتی «اعتراف به فسق» و «مباهات» به «یک روش غیرانسانی»[۳۶] می‌دانند، همه درست در زمانی صورت می‌گرفت که در اروپا نیز نویسندگانی چون چاسر و بوکاچیو، گاه سال‌های بعد از سعدی با طرح این گونه مسائل، به مصاف تنگ نظری‌های کلیسا و کشیشان می‌رفتند و می‌کوشیدند هنر و سیاست را از زیر نگین الهیات خارج کنند و به پیدایش جریانی کمک کردند که اجزاء به هم پیوسته‌اش را عصر نوزایش و آغاز تجدد خوانده‌اند.

به رغم شهرت سویی که ماکیاول به عنوان متفکری اخلاق گریز پیدا کرده ـ و بخش مهمی از این بدنامی را قاعدتاً باید نتیجهٔ این واقعیت دانست که آثار او برای بیش از دو سده در سیاههٔ آثار ممنوعهٔ کلیسای کاتولیک بود ـ امروزه بسیاری از مورخان تاریخ اندیشه معتقدند که او زودتر از هر کس سرشت تحولات ملازم با تجدد را دریافت[۳۷]. می‌گویند او می‌دانست که عصر مشروعیت ظلّ اللهی، یعنی دوران مشروعیت مبتنی بر قوانین آسمانی یا عنایت الهی، به سر، و عصر سیاست عرفی فرا رسیده است. می‌گفت حاکم جدید باید مشروعیت قدرت خویش را خود فراهم کند و خطابش به همین حکام بود. مدعی بود کار داوری اخلاقی را باید از کار وصف واقعیت‌های عالم سیاست جدا کرد و بی‌پروا تذکر می‌داد که هدف او نه تصویر گونه‌ای از جهان مطلوب سیاست که وصف جهان واقع آن بود. شاید آنان که گاه به طعنه و کنایه سعدی را ماکیاول ایران می‌دانستند، ندانسته به نکتهٔ تاریخی مهمی اشارت داشتند. به گمان من، شکل و محتوای باب اول گلستان نشان می‌دهد که برخلاف قول بسیاری از متجددان ایرانی که خصم سعدی بودند و آثارش را بی‌مقدار می‌دانستند، سعدی را، که به راستی به قول ضیاء موحد، «سنّت شناس و سنّت آفرین» بود، باید از مهمترین منادیان جنبه‌های مهمی از تجربهٔ ناکام

تجدد در ایران دانست. انگار روشنفکران تجددطلب غرب زودتر از ما می‌دانستند که سعدی هم‌کیش و هم‌مسلک آنان است. از هوگو گرفته تا دیدرو همه نه تنها از او «متأثر شدند»،[۳۸] که هر کدام در ستایشش مقاله‌ای نوشتند. در مقابل، بسیاری از متفکران نسل اول تجددخواهی ایرانی، که گاه مقهور لعاب غربی تجدد بودند، اغلب بر این گمان بودند که تجدد را تنها بر ویرانهٔ سنّت ایرانی بنا می‌توان کرد. سنت‌ستیزی را شرط لازم تجدد خواهی می‌دانستند و مانند مجلهٔ تجدد در تبریز شعار می‌دادند که «نترسید، نوشتجات پیشینیان را با آب بی‌قدری و انتقاد بشویید».[۳۹] حال آن که تجدد واقعی بیش از هر چیز نوعی خودشناسی نقّاد است. اگر از تجدد تکرار طوطی‌وار تجربهٔ غرب را مراد نکنیم، آن‌گاه می‌بینیم یکی از وجوه اصلی تجدد، نوزایاندن جنبه‌های بارور سنتی‌ست که زیر بار تنگ‌نظری‌های‌الهیات مکتوم و مسکوت مانده بود. در یک کلام، تجدد ایران نیز در گرو بازخوانی دقیق و نقادانهٔ متونی چون گلستان است.

از سبک روایی گلستان بیاغازم. اگر مقامه نویسی را نوعی «تمرین در فن انشاء و آشنایی با اسالیب مختلف نثر»[۴۰] بدانیم، و به دیگر سخن، آن را نوعی «معرکه گیری کلام»[۴۱] بخوانیم، آن‌گاه می‌بینیم بیش و کم همه تغییراتی که سعدی در این نوع ادبی پدید آورد نثر فارسی را برای انواع ادبی تجدد آماده‌تر ساخت. از سویی می‌دانیم که به رغم استفادهٔ سعدی از کلمات و عبارات عربی، به خصوص در قیاس با سنّت نثر فارسی‌ی عربی زده که بلافاصله پس از او رواج پیدا کرد، او سعی وافر داشت که ساخت و بافت عبارات فارسی را از قاعده‌ها و قالب‌های عربی مصون نگاه دارد. حتی گفته‌اند که وقتی به عربی شعر می‌گفت و نثر می‌نوشت، باز هم دستور زبان و ضرباهنگ و لحن فارسی را حفظ می‌کرد.[۴۲] به دیگر سخن، اگر فردوسی زبان فارسی را چون دژ مستحکمی برای دفاع از هویت ملی ایران پی ریخت، سعدی نقشی اساسی در حراست این دژ و استحکام و استغنای آن برای مواجهه با موج تازه‌ای از مخاطرات بازی کرد و اجازه داد تا فارسی در عصر جدید نیز ملاط پرانعطاف، اما دیرپای هویت ملی ایران بماند.

به علاوه، می‌دانیم که سعدی اصل ساده‌نویسی را، که یکی از ارکان رمان عصرِ تجدّد بود، در نثر خویش به کار می‌گرفت و ایجاز را، که یکی دیگر از ارکان نثر و اندیشهٔ تجدد بود، به یکی از بارزترین ویژه گی‌های سبک روایی خویش بدل کرد. در هر دو زمینه، می‌توان کار او را تداوم و تعالی سنّتی دانست که پیش از او هم در نثر فارسی رواج و قوام داشت. در عین حال، اگر خلق شخصیت، یعنی انسانی مشخص و منحصر به فرد و آلوده به همه تناقص‌های انسانی را یکی از ارکان ادب و اندیشهٔ تجدد بدانیم، اگر بپذیریم که این گونه شخصیت‌های پیچیده و چند بُعدی جای انسان‌های ادبیات قرون وسطی را گرفت[۴۳] که از هر گونه پیچیده گی و تناقض عاری بودند و چون بالمره تجسم نیکی یا تبلور پلیدی محض بودند، بیشتر به مَثَل افلاطونی شباهت داشتند تا به انسانی خاکی، آن گاه به گمانم، می‌توان ادعا کرد که سعدی در برخی از حکایات باب اول گلستان گونه‌ای از شخصیت را در مفهوم جدیدش، تصویر کرده است. برای نمونه، در حکایتی سخن از پادشاهی‌ست که «شبی در عشرت روز کرد» و در پایان مستی، انگار به بی‌خردیِ خود می‌بالید و بانگ می‌زد که او را از «نیک و بد» جهان و از «کَس غم نیست» (ص ٦٧). آن گاه همین پادشاه «درویشی برهنه، به سرما، بیرون خفته» دید و وقتی شعر این درویش بشنید، دلش به رحم آمد و «صرّه‌ای هزار دینار از روزن بیرون» انداخت (ص ٦٧). طولی نکشید که «درویش آن نقد و جنس را به اندک مدتی بخورد [و پریشان کرد] و به طمع باز آمد» (ص ٦٧). ملک را که دیگر «پروای او نبود» این بار از سائلی درویش «روی درهم کشید» و به «زجر و منع» وی حکم کرد (ص ٦٨)، می‌بینیم که سعدی در وصف شخصیت درویش و کردار و رفتار شاه پیچیده گی‌ها و ضعف‌ها و دگرگونی‌های هر دو را گفته و هیچ کدام را، آن چنان که سیاق مألوف تفکر و ادب قرون وسطایی بود، یکسره نیک یا بد و تغییرناپذیر جلوه نداده است. شاید به همین خاطر است که منتقد نکته‌دانی چون ضیاء موحد ادعا می‌کند که «گلستان پر از داستان‌هایی‌ست که نمونه زیباترین داستان‌های کوتاه دنیاست.»

درون نگری (interiority) را یکی دیگر از ویژه گی‌های شخصیت در

مفهوم جدید دانسته‌اند. می‌گویند نویسندگان عصر تجدد ما را از کمّ و کیف اندیشه‌ها و تردیدها و دلهره‌های قهرمانان روایت می‌آگاهانند. روایت جدید، ما را نه صرفاً به خصوصیات بیرونی که به وسوسه‌ها و اندیشه‌های درون او نیز آشنا می‌کند. برخی از منتقدین، شکسپیر را در این زمینه پیشتاز می‌دانند.[۴۴] به هر حال، اگر این تعریف از شخصیت را بپذیریم، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد در بعضی حکایات باب اول گلستان با جوانه‌های چنین درون‌نگری روبرو هستیم. مصداق این درون‌نگری را می‌توان در داستان یکی از رفیقان سراغ کرد که «شکایت روزگار نامساعد» نزد سعدی آورد و از او خواست که شاید «به جاه شما جهتی معین شود که موجب جمعیت خاطر باشد» (ص ۷۰). آن‌جا وسوسه‌ها و تردیدها و نگرانی‌های سعدی و رفیقش را می‌شناسیم و هر دو چون شخصیتی پیچیده، نه شمایی تک بعدی، جلوه می‌کنند. به علاوه، اگر این فرض را بپذیریم که در «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» من و مدعی هر دو وجوهی از اندیشه‌های خود سعدی‌اند، آن‌گاه می‌توان گفت که این جدال سرمشقی خام و مقدماتی از درون‌گویی شخصیت (interior monologue) است.

خلق گرته‌ای از شخصیت تنها نوآوری سبکی سعدی نبود. اگر مقاله را روایت یک نفر از یک جنبه از هستی بدانیم که به مدد زبانی موجز و عاری از تکلّف بیان شده و نشانی از «ابراز وجود فردی» انسان متجدد است، اگر این قول مونتنی را به یاد آوریم که می‌گفت در مقالات «ذهن و سبک من این سو و آن سو پرسه می‌زند»،[۴۵] آن‌گاه هر یک از ابواب هشتگانهٔ گلستان را می‌توان، هم از بابت شکل و هم‌انگیزهٔ نگارششان، نطفه‌ای از یک مقاله به شمار آورد. آنچه سعدی در باب شأن نزول گلستان گفته با آنچه دربارهٔ ریشه‌های فلسفی مقاله گفته‌اند بی‌شباهت نیست. با این تفاوت که سعدی این نظرات را دست کم دو قرن پیش از مونتنی صورت‌بندی کرده بود. اگر منتقدان غربی مقاله را حاصل درک انسان از سرشت تراژیک و هستی عارضی خود می‌دانند،[۴۶] می‌بینیم که سعدی هم سرشت تراژیک هستی را نیک می‌شناخت و آن را به زبان سخت زیبا و موجز خود بیان می‌کرد و می‌گفت، «دنیا وجودی میان دو

عدم است» (ص ۱۸). در سبب تدوین این کتاب می‌گفت: «حکیمان گفته‌اند هر چه نپاید دلبستگی را نشاید... گفتم ... کتاب گلستانی توانم تصنیف کردن که باد خزان را بر ورق او دست تطاول نباشد و گردش زمان عیش ربیع آن را به طپش خریف مبدّل نکند» (ص ۵۴). بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که گرچه مقاله، نخست در غرب به قلم آمد و آن‌جا بی‌وقفه و به تدریج تداوم و تکامل یافت، در ایران، نطفهٔ مقاله در گلستان سعدی بسته شد، اما تولدش انگار زودرس بود و دیری نپایید که این سبک روایی که ملازم تجدد بود، زیر بار گران آثار ثقیلی چون دُرّهٔ نادری جان باخت و تنها در اواسط سدهٔ نوزدهم از نو جانی گرفت.

به علاوه، اگر مقاله را به عنوان تبلور «ابراز وجود فردی»ی انسان متجدد بدانیم، می‌بینیم که از این بابت نیز سعدی قدر آثار خود را نیک می‌دانست و از ابراز وجود هیچ ابایی نداشت. می‌گفت «ذکر جمیل سعدی که در افواه عوام افتاده است وصیّت سخنش که در بسیط [زمین] منتشر گشته و قصب‌الجیب حدیثش که همچون شکر می‌خورند و رقعهٔ منشآتش که چون کاغذ زر می‌برند» (ص ۵۱). ممدوحین خود را «فلان» می‌خواند («ولی نظم کردم به نام فلان») و هشدارشان می‌دهد که از «بخت فرخنده فرجام توست / که تاریخ سعدی در ایام توست»[۴۷]. در پرتو چنین عباراتی و ابیاتی می‌توان با این قول آقای ضیاء موحد مخالفت کرد که سعدی، همچون دیگر شعرای سنتی «منِ شخصی» را فراموش می‌کند و از «حدیث نفس» می‌گریزد. آقای موحد حتی معتقد است که «در آثار سعدی این حضور فرهنگ گذشته و تداوم سنّت» از شعرای دیگر بیشتر است و ذهنیت آثار او نه «ذهنیت شخصی خاص یا فلسفه‌ای خاص» که «مجموعهٔ یک فرهنگ است که با همهٔ صداهای گوناگون آن به سخن درمی‌آید».[۴۸] در عین این که شکی نمی‌توان داشت که آثار سعدی بازتاب و عصارهٔ فرهنگ و سنّت ایران بود، اما، به گمانم شکی هم نباید داشت که او، و ذهنیت او، چون فردی مشخص و مجزا، آثارش را از بسیاری از دیگر همعصران او متمایز می‌کند. سعدیِ گلستان نه صرفاً سخنگوی سنّت، که انسانی‌ست منحصر به فرد. مؤمن است و نظر باز؛ نقاد و مداح شاهان است؛ هم

آثار غزالی را می‌خواند و هم نوشته‌های سنکا ـ فیلسوف و خطیب رومی ـ را، هم سالک راه تصوف است و هم رندی تن پرور؛ مسافری‌ست که سی‌سال از عمر خود را در سفر گذرانده و همواره سودای حضر هم در سر داشته است. در یک کلام، ذهنیت گلستان ذهنیت سعدی‌ست و بخشی از اهمیت کار او دقیقاً در همین جوهر فردی آثار اوست.

سبک روایی گلستان از سویی دیگر نیز بحث‌انگیز است. می‌گویند بافت بخش‌هایی از گلستان نوعی قصارگویی (caphoristic) است. در غرب، آثار پاسکال و نیچه را از برجسته‌ترین نمونه‌های سبک قصارگویی دانسته‌اند. می‌گویند قصارگویی به تلقی کثرت‌گرا از حقیقت تأویل‌پذیر است. به عبارت دیگر، پاسکال و نیچه بر آن بودند که قید و بند مفاهیم، و ساخت محدود و ایستای زبان، فی‌نفسه، هیچ کدام پویایی و پیچیده‌گی حقیقت را برنمی‌تابد. کلمات قصار، لاجرم، همچون تلاشی برای دست یافتن به وصفی تقریبی از حقیقت‌اند. آنچه در این سبک به تکرار مضمون می‌ماند در واقع تلاشی سیزف‌وار برای شکل دادن به وصفی هر چند تقریبی و دقیق و ناکامل از حقیقت است. اگر نیچه قصارگویی می‌کرد از آن‌رو بود که «سیستم‌سازان» را شیّادانی پرمدعا می‌دانست. می‌گفت هیچ نظام جامع و مانعی از پس بیان تمامی حقیقت برنمی‌آید.[۴۹] می‌دانیم که گاه سعدی را به تکرار مضامین و زمانی به ضد و نقیض گویی متهم کرده‌اند. می‌گویند گاه در حکایات گلستان، محور اخلاقی روایت منثور با آنچه به نظم آمده تفاوت دارد. گاه نظر سعدی در بوستان با آنچه در گلستان گفته سازگار نیست. چرا نباید این تناقضات را، و نیز سبک قصارگویی سعدی را به رگه‌هایی از تصور کثرت‌گرا در تفکرش تأویل کرد؟ چرا نباید فرض کرد که بیم و گریزی که از حقایق مطلق گهگاه در آثارش رخ می‌نماید او را به ترک «سیستم سازی» واداشت؟ مرادم طبعاً این نیست که سعدی هرگز، و هیچ‌جا، به اندیشهٔ مطلقی باور نداشت. در ایمان او به خدا قاعدتاً شکی نمی‌توان داشت. اما در عین حال نمی‌توان گمان برد که این مطلق‌اندیشی به همهٔ عرصه‌های تفکر او تسرّی یافته بود. شاید درخشان‌ترین تبلور این کثرت‌گرایی فکری را باید در «جدال سعدی با مدعی [در بیان]

توانگری و درویشی» جست. آن جاست که بـه بـی‌پرده‌ترین تـصویر نگـاه کثرت‌گرای سعدی و به انعطاف و انصاف فکری او برمی‌خوریم. می‌بینیم که او در عین حال به تساهل و تسـامحی کـه مـلازم ایـن کـثرت‌گرایـی‌ست ارج می‌گذارد. می‌بینیم نه تنها نظرات هر دو طرف این گـفتگو را بـه بـهترین و دقیق‌ترین وجه صورت‌بندی می‌کند، نه تنها اندیشه‌هایش در بـاب مـواهب مکنت شباهت فراوانی با آرای پروتستان‌ها داشت، نه تنها هر بار، سقراط وار، سیستم‌های استدلال‌های به ظاهرِ متقن و محکم هر طرف را برملا می‌کند، بلکه «بعد از مجارا طریق مدارا» (ص ۱٦۸) می‌گیرد و با رویی خوش از حریف خود جدا می‌شود.

جوانه‌های این کثرت گرایی را در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی مشهود در باب اول گلستان هم سراغ می‌توان کرد. در حقیقت می‌توان حکایت اول این باب را کلید رمز ساخت و بافت‌روایی و فکری همهٔ این باب دانست. در هر روایتی، آغاز روایت از اهمیتی اساسی برخوردار است و باب سیرت پادشاهان هم از این قاعده مستثنی نیست. سیرت را در فرهنگ‌ها به «طریقه، روش، خـوی، عادت، خُلق، ترتیب، انتظام» [۵۰] معنی کرده‌اند. باب «سیرت پادشاهان» با این عبارت می‌آغازد که «پادشاهی را شنیدم که بر کشتن اسیری اشارت کرد»(ص ۵۸). به این ترتیب، نخستین واژه‌هایی که در کنار لفظ پادشاه می‌بینیم «اسیر» و «کشتن» است. از همان عبارت اول انگار سعدی هاله‌ای شوم و خطرناک گردِ واژه «پادشاه» می‌آفریند. طنین خوف‌انگیز عبارت اول را در بیش و کم تمامی ۴۱ حکایت باب اول می‌توان شنید. در دست‌کم ۲۷ حکایت از این حکایات چهل و یک گانه، لحن سعدی نسبت به شاهان انتقادی‌ست.

اگر باب اول را به سان داستانی به هم پیوسته بخوانـیم کـه قـهرمان آن شخصیتی به نام «پادشاه» است، یعنی اگر اوصاف پادشاهان را که در حکایات گونه گون گلستان پراکنده‌اند کنار هم بگذاریم، [۵۱] می‌بینیم به رغم شهرتی که سعدی به عنوان مداح شاهان پیدا کرده، به رغم ادعای کسانی چون هانری ماسه که او را «یک خرده بورژوا و شـاعر و نـویسنده» و «شـاعری رسـمی» [۵۲] می‌دانستند، در باب اول گـلستان او با زیرکی و درایتی حیرت‌آور تصویری

سخت تکان‌دهنده از سیرت پادشاهان عرضه کرده است.

پادشاه باب اول حاکمی‌ست که به «کشتن اسیری اشارت» می‌کند (ص ۵۸)، و حتی پس از آن که جمله وجودش «ریخته ... و خاک شده» هنوز هم نگران است که «ملکش با دگران است»(ص ۵۹). می‌بینیم که تنگ‌نظر است و مَلکزاده‌ای را صرفاً به خاطر آن که «کوتاه بود... به کراهیت و استحقار» نظر می‌کند (ص ۵۹). چون سپاهیانش طایفه‌ای از دزدان را دستگیر می‌کنند، «همه را به کشتن» فرمان می‌دهد (ص ٦١). اطرافیانش بخیل‌اند و آنان را «که عقل و کیاستی و فهم و فراستی» (ص ٦٣) دارند به بارگاه راه نمی‌دهند. می‌بینیم که این سلطان «دست تطاول به مال رعیت» دراز می‌کند و پند وزیر ناصح «موافق طبع»اش نیست (ص ٦۴). وزیرانِ پدر را، بی‌آن که خطایی مرتکب شده باشند، حبس می‌کند، «مبادا از بیم گزند خویش قصد هلاک» او کنند (ص ٦۵). حتی زمانی که بر لب گور ایستاده، دست از بخل نمی‌کشد و مژده پیروزی سپاه خود را به نفس سرد پاسخ می‌دهد و می‌گوید «این مژده مرا نیست، دشمنان مراست، یعنی وارثان مملکت» (ص ٦۵). به «بی‌انصافی معروف» است و تنها دعای درویش در حقش این است که «خدایا جانش بستان که چنین جان ستاندنی خیر است او را و جمله مسلمانان را» (ص ٦٧). مردم آزار است و بهترین عبادتش خواب نیم‌روزی‌ست «تا در آن [یک نفس] خلق را» نیازارد (ص ٦٧). گاه شبی را در عشرت روز می‌کند و نه احسانش به حساب است و نه فرمانش به «زجر و منع» (ص ٦٩). در «رعایت مملکت سستی» می‌کند. «لشکر به سختی» می‌دارد (ص ٦٨). «تلون طبع» دارد و لاجرم «معزولی [به نزد خردمندان] به که مشغولی» (ص ٧١). به خاطر همین تلون طبع، اهل خرد، «ملک قناعت را» حراست می‌کنند و ترک ریاست را واجب می‌شمرند که «پادشاه به سلامی برنجد و به دشنامی خلعت دهد»(ص ٦٩). دربان درگاهش چون سگ هاری رعیت را عذاب می‌کند (ص ٧٢)، و گاه وزیرش «خانهٔ رعیت خراب» می‌کند تا «خزینهٔ سلطان آباد» کند (ص ٧۴). وقتی پادشاه به «مرضی هایل» دچار می‌شود که تنها درمانش «زهرهٔ آدمی به چندین صفت موصوف» است، حکم می‌کند که چنین کس را، که کودکی بیش نیست، طلب

کنند، پدر و مادرش را می‌خواند و «به نعمت بیکران» خشنود مـی‌کند و از قاضی هم فتوی می‌گیرد که «خون یکی از آحاد رعیت ریختن سلامت نفس پادشاه را رواست.»(ص ۷۵). وقتی از خواجه‌ای کریم‌النفس «اتفاقاً حرکتی» ناپسند سر می‌زند، نه تنها اموالش را مـصادره مـی‌کند، بـلکه.وزیـر را نـیز «عقوبت» می‌فرماید (ص ۷۶). آزمند است، چون‌گاه «هیزم درویشان خریدی به حیف و توانگران را دادی به طرح» (ص ۷۸). سرش پر از باد نخوت است و «از آن‌جا که سطوت سلطنت است» حتی بی‌التفاتی «درویشی مجرّد به گوشهٔ صحرا نشسته» را برنمی‌تابد (ص ۸۰). و «طایفهٔ خرقه‌پوشان» را «امثال حیوان» می‌داند و می‌گوید «اهلیت و آدمیت ندارند»(ص ۸۰). از سویی دیگـر، در عرصهٔ ادب، شاه غث و سمین را از هم نمی‌شناسد و به آسانی گول شیادان را می‌خورد و آن که را «گیسوان بافت که من علوی‌ام و با قافلهٔ حجاز به شهر در رفت که از حج همی آیم و قصیده‌ای پیش ملک برد یعنی خود گفته‌ام. [نعمت بسیار فرمودش و اکرام کرد]» (ص ۸۰). به همین خاطر «حکما گفته‌اند: نان خود خوردن و نشستن به از کمر زرّین به خدمت بستن» (۸۳). نه تنها زود باور که کینه‌توز است و به کین خواهی «خسیس‌ترین کس از بندگان خویش» را حاکم ملک مصر می‌کند (ص ۸۴). هوس ران و بوالهوس است و وقتی می‌خواهد با کنیزک چینی خویش جمع شود و کنیزک ممانعت می‌کند، «ملک در خشم رفت و او را به سیاهی بخشید... سیاه را در آن مدت نفس طالب بود و شهوت غالب. مِهرش بجنبید و مُهرش برداشت. بامدادان که ملک کنیزک را جست و نیافت حکایت بگفتند. خشم گرفت و فرمود تا سیاه را با کنیزک دست و پای استوار ببندند و از بام جوسق به قعر خندق اندازند» (ص ۸۴).

در بیش و کم تمامی این حکایات، اگر کار نیکی از شاهی سر می‌زند، یا اگر سلطانی از بزمی دست می‌کشد، همه یکسره حاصل پند و اندرزهای این و آن است. انگار در سیرت خود پادشاهان داد و درایت سراغ نمی‌توان کرد. سعدی البته یک استثنای مهمّ در این قاعده قائل است. به جز ماجرای هرمز، که از بیم جان خویش، وزرای پدر را به بند کشیده بود، در باب اول گلستان شاهان پیش از اسلام و شخصیت‌های اساطیری شاهنامه، بـه خـصوص فـریدون و

انوشیروان اغلب سودای دادخواهی در سردارند. حاضر نیستند حتی مشتی نمک به عنف از رعیت بگیرند، چون می‌گویند «بنیاد ظلم در جهان، [اول] اندک بوده است و به مزید هر کس بدین درجه رسیده است»(ص ۷۴). به همین خاطر است که سعدی انوشیروان را، که به قول او «به کفر منسوب بود» در بهشت جای می‌دهد. البته، بار دیگر این مایهٔ مهم کتاب در همان حکایت اول رخ نموده و نخستین نشانهٔ این تقابل میان ستم پیشه گی شاهان مسلمان در برابر دادطلبی شاهان ایران پیش از اسلام را در چند سطر اول باب اول سراغ می‌توان کرد. آن‌جا سعدی، فریدون و سعهٔ صدرش را در برابر اسیرکشی سلطان می‌نهد و حکایت را به سه بیت شعر پرحکمت، که در آهنگ و وزن آن طنین شاهنامه را می‌توان شنید، به پایان می‌رساند و می‌گوید این اشعار، که در فضیلت عدالت‌اند و بی‌ارزشی جهان گذران، «بر طاق ایوان فریدون نبشته بود» (ص ۵۸).

این ستایش از شاهان پیش از اسلام با نکتهٔ مهم دیگری در مورد باب اول گلستان، یعنی دلبستگی جدّی سعدی به شاهنامهٔ فردوسی عجین است. گر چه ملک‌الشعراء بهار می‌گفت: «تنها چیزی که به سعدی می‌توان گرفت (برخلاف نظریهٔ نقاد سعدی)، این است که قدری فاناتیک، و از کسوت شعرا و فلاسفه اندکی دور و به کسوت فقها و زهاد نزدیکتر بوده...»[۵۳]، اما به گمانم، دست‌کم در باب اول گلستان نشانی از «فاناتیسم» و «کسوت فقها و زهاد» مشهود نیست. برعکس هر گاه سعدی قصد پند و اندرز سیاسی دارد، اغلب نه از قرآن که از شاهنامه و پندهای بزرگمهر مدد می‌جوید. اگر در داستان اول، شعرهای «طاق ایوان فریدون» تجسّم داد و درایت‌اند، در حکایت ششم سخن از یکی از ملوک عجم است «که دست تطاول به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده»، می‌بینیم که در «مجلس او کتاب شاهنامه می‌خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون، وزیر ملک را پرسید: «هیچ توان دانست فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بر وی مملکت مقرر شد؟... پس گفت: ای ملک، چون گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی‌ست تو مر خلق را پریشان برای چه می‌کنی؟» (ص ٦۴). از سویی دیگر، می‌بینیم که به حساب هانری ماسه، ۳۲ شخصیت مشخص مختلف در بوستان و گلستان مذکوراند. از

این میان، تنها ٦ شخصیت برخاسته از قرآن و حدیث‌اند، حال آن که ۱۳ نفر از شخصیت‌های اساطیری به روایت سعدی راه یافته‌اند.[۵۴] دیگران گفته‌اند که سعدی هفتاد بار به شاهان و شخصیت‌های ایران پیش از اسلام اشاره داشت. می‌گویند سعدی «توقعات خود را از مقام معنوی» این شخصیت‌ها و شاهان دیگر مذکور در گلستان و بوستان «با ارزش‌های اساطیری می‌سنجد».[۵۵]

در همین زمینه، نکتهٔ مهم دیگر قلّت اشارات سعدی در باب اول گلستان به آیات قرآن است. در کلّ چهل و یک حکایت باب اول تنها سه بخش کوچک از سه آیهٔ قرآن و یک حدیث مورد استناداند. هیچ کدام از این آیات در مورد حکومت نیستند. سعدی، که بسیاری از ادبا، چون بهار او را از «کسوت فقها و زهاد» می‌دانستند، هیچ جا در باب اول به حکومت علما، یا نقش علما در حکومت اشاره‌ای نمی‌کند. در مقابل این سه آیه، به شش ضرب‌المثل و شعر عربی در این باب برمی‌خوریم.[٥٦] نخستین عبارت عربی در حکایت اول نه آیه‌ای از قرآن که قطعه‌ای شعر است. انگار استفاده از عبارات عربی تنها نوعی تهذیب سبکی‌ست. سعدی خود به ساخت روایی کتابش نیک واقف بود. می‌گفت «گلستان را از نوادر و امثال و شعر و حکایت و سیر ملوک ماضی»(ص ٥٦) فراهم آوردم. می‌بینیم که در این عبارت سعدی، جای اشارتی به قرآن و حدیث سخت خالی‌ست. به علاوه، در تمام باب اول، سعدی هیچ مفهوم سیاسی را به مدد آیات قرآنی توجیه نمی‌کند. هنگامی که از مشروعیت سیاسی سخن می‌گوید، زبانش یکسره عاری از داعیه، یا حتی اشاره به حکومت اسلامی یا علمای اسلام است. در این باب، هرگز به شاهی توصیه نمی‌کند که در ادارهٔ امور از مشورت «علما و ائمهٔ دین» بهره بگیرد. به عبارت دیگر، نوعی جدایی دین و سیاست در باب اول مراعات شده. انگار سعدی رسالت دین را در تقویت و تأدیب اخلاق عمومی می‌خواست و دخالتش را در سیاست جایز نمی‌دانست. همین روال فکری را در رسائل سعدی نیز می‌بینیم. گر چه در بخشی از آن رساله‌ها به پادشاه پند می‌دهد که باید «علما و ائمهٔ دین را عزّت دارد و حرمت، و زبردست همگنان نشاند و با استصواب رأی ایشان حکم راند، تا سلطنت مطیع شریعت باشد، نه شریعت مطیع

سلطنت»،[۵۷] اما در جای دیگر در همین رساله‌ها تصریح دارد که «پادشاهان را حکم ضرورت است، در مصالح ملك و قاضیان را در مصالح دین وگرنه ملك و دین خراب گردد».[۵۸] در همان رساله، بی‌پروا می‌گوید که «زهد و عبادت شایسته است، نه چندان که زندگانی بر خود و دیگران تلخ کند. عیش و طرب ناگزیر است نه چندان که وظائف طاعت و مصالح رعیت در آن مستغرق شود»[۵۹]

نکتهٔ مهم دیگری که در باب «سیرت پادشاهان» باید گفت نظر سعدی دربارهٔ ارکان مشروعیت قدرت شاهان است. همان‌طور که پیشتر هم گفتم، در تمام این ۴۱ حکایت، سعدی هرگز در تعیین اصول عدل و داد و در تبیین رفتار ستودهٔ شاهان از آیات قرآن و احادیث بهرهٔ مستقیم نجسته. انگار او حکومت ظل اللهی را برنمی‌تابید چون تنها پایهٔ مشروعیت را ارادهٔ مردم می‌دانست. اگر این قول را بپذیریم که مهمترین رکن اندیشهٔ سیاسی تجدد، نظریهٔ «قرارداد اجتماعی» بود، یعنی این باور روسو که دولت و قانون هر دو نوعی قرارداد اجتماعی‌اند که میان مردم از یک سو و دولتمردان و قانونگذاران از سویی دیگر تنظیم شده، و تنها ضامن مشروعیت این قرارداد «ارادهٔ عمومی» ملت است و لاغیر، آن‌گاه می‌بینیم باب اول گلستان نطفه‌هایی هر چند تکامل نیافتهٔ نظریه‌ای مشابه را دربر دارد. سعدی، با استناد به شاهنامه می‌گوید، «گرد آمدن خلقی موجب پادشاهی‌ست... پادشه راکرم باید تا بر او رعیت گرد آیند» (ص ٦۴). در حکایت دیگری، سعدی این بار از قول خود، روایت می‌کند که به شاهی گفته است، «بر رعیت ضعیف رحمت کن تا از دشمن قوی زحمت نبینی»(ص ٦٦). به دیگر سخن، پایداری قدرت در گرو حمایت رعیت است. گر چه میان این «رعیت» و مفهوم «شهروند»، که با الهام از روسو در انقلاب فرانسه رواج پیدا کرد و به یکی از مفاهیم کلیدی اندیشهٔ سیاسی تجدد بدل شد، تفاوت‌هایی مهم هست، اما در همین حکایت که سعدی به شاه پند می‌دهد که «بر رعیت ضعیف رحمت کن»، این شعر سخت زیبا را هم می‌آورد که «بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند...» (ص ٦٦). به گمانم اگر به مضمون این شعر و جایگاهش در این حکایت و کل

روایت باب اول نظر کنیم، می‌بینیم که مراد سعدی همان اصل برابری انسانهاست که رکن اصلی اندیشهٔ دموکراسی در تجدد بود.

این اهمیت «رعیت» در برابر شاهان را در شماری از اشارات گلستان به اشخاص مختلف هم سراغ می‌توان کرد. در گلستان، به ۳۲۹ شخصیت و حرفهٔ مختلف اشاره شده و از این جمع، ۴۷ بار به سلاطین، ۳۹ بار به «علما، پارسایان، فضلا، حکما، زهاد، عابدان و متعبدان» و ۸۶ بار به دولت و رعیت و مردم عادی اشاره شده است.[۶۰] به علاوه، در این زمینه نیز رسائل سعدی مؤید این استنتاج در باب اهمیت رعیت در تفکر سعدی‌اند. آن‌جا سعدی به زبانی سخت زیبا می‌گوید «پادشاه بر رعیت از آن محتاج‌تر است که رعیت به پادشاه، که رعیت اگر پادشاه نیست و هست، همان رعیت است، و پادشاهی بی‌وجود رعیت متصور نمی‌شود».[۶۱] گفته‌اند یکی از درخشان‌ترین فصول اندیشهٔ هگل حکایت «خدایگان و بنده»ی اوست. هگل می‌گفت هر بنده‌ای (یا رعیتی)، بالمآل بر خدایگان (یا پادشاه)، خدایی خواهد کرد، چون هویت رعیت / بنده، خود ـ بنیاد است، اما هویت شاه / خدایگان در گرو وجود بنده گان است. سعدی، به گمان من، در ۲۸ کلمه، عصارهٔ فلسفی این اصل ماندگار هگلی را که در اواسط سدهٔ نوزدهم صورت‌بندی شده بود و آن را یکی از ارکان نظری دموکراسی هم می‌توان دانست، برشمرده است.[۶۲] اگر به یاد آوریم که سعدی در زمانی می‌نوشت که به قول برخی از اهل تحقیق باب اندیشهٔ سیاسی و فلسفی در ایران بسته شده بود، آن‌گاه بدایع نظرات سعدی، و موفقیت حیرت‌آور او در استفاده از شعر و حکایت برای تبیین و تدوین اندیشه‌های سیاسی‌ی اغلب بدیعش بیشتر برجسته و حیرت‌آور می‌نماید.

طبعاً به لحاظ فضای خطرناک و خفقان‌آور سیاسی ـ که نخستین عبارت حکایت اول مؤید آن است ـ سعدی اغلب اندیشه‌های سیاسی خود را به تلویح و تمثیل گفته است. ولی سعدی دوباره در همان حکایت اول، به گمان من، به قواعد قرائت گلستان هم اشاراتی مهم دارد. آن‌جا می‌خوانیم که آن اسیر «بیچاره در حالت نومیدی به زبانی که داشت ملک را دشنام دادن گرفت و سَقَط گفتن که گفته‌اند: هر که دست از جان بشوید، هر چه در دل دارد بگوید» (ص ۵۶). آیا نمی‌توان تصور کرد که این اسیر، تمثیلی از خود سعدی‌ست؟

آیا یکی از اهداف سعدی در این حکایت تذکر این نکته نیست که در زمان او تنها کسانی که دست از جان شسته‌اند عین حقیقت را گفته‌اند و باقی، چون سعدی ناچار به زبان تلویح و تمثیل و تشبیه توسل می‌جویند. سعدی همین نکته را در «خاتمة الکتاب» گلستان هم به تصریح بیشتری تذکر می‌دهد و می‌گوید کوته نظران زبان طعن به سعدی دراز می‌کنند که «سخن سعدی طرب‌انگیز است و طیبت‌آمیز» و می‌گویند «مغز دماغ بیهوده بردن و دود چراغ بی‌فایده خوردن کار خردمندان نیست ولیکن بر رأی روشن صاحبدلان که روی سخن در ایشان است پوشیده نماند که درّ موعظه[های] شافی را در سلک عبارت کشیده است و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته» (ص ۹۱).

اگر این عبارات سعدی را به جدگیریم، اگر اندکی در «شهد ظرافت کلام» او غور کنیم، آیا نمی‌توان تصور کرد که مراد او از آن قول بحث‌انگیز حکایت اول که «دروغی مصلحت‌آمیز به از راستی فتنه‌انگیز» چیزی یکسره متفاوت از آنچه بیشتر مفسران گمان برده‌اند بود؟ می‌دانیم که ادبا و منقدان در باب این عبارت مجادله‌ها کرده‌اند و برخی آن را نشان سستی اخلاق سعدی دانسته‌اند.[۶۳] اما به گمان من با استناد به متن گلستان می‌توان ادعا کرد که شاید مراد سعدی از «دروغ مصلحت‌آمیز» همان زبان تمثیلی و گفتار تلویحی‌ست که او در شرایط پُرمخاطرهٔ زمان برای وصف سیرت ستمکار برخی از شاهان زمان خویش به کار بسته است. بر ماست که «ظرایف» این «دروغ مصلحت‌آمیز» را ارج بگذاریم، ضرورت‌های تاریخی و سیاسی آن را بشناسیم و با قرائتی نو از این گونه متونِ به ظاهر کهنه سنت پربار فرهنگ ایران را از نو به سخن آوریم. و از لابه‌لای «رقعهٔ نشأتش که چون کاغذ زر» می‌بردند و می‌برند، آنچه را که به کار نوزایش فرهنگی پویا و آزاداندیش می‌آید برگیریم و برخلاف نسل اول متجددان ایرانی که بیشتر شاهکارهای سنّت ادب فارسی را شوره‌زاری بی‌بروبار می‌دانستند، بپذیریم که راه تجدد واقعی ایران از متونی چون گلستان می‌گذرد و همان جاست که نطفهٔ بسیاری از مهم‌ترین اندیشه‌های تجدد را سراغ می‌توان کرد.

گروه علوم سیاسی و تاریخ دانشکدهٔ نتردام، کالیفرنیا
سی دسامبر ۱۹۹۸

یادداشت‌ها

۱. در باب این «نوزایش مطالب فراوانی نوشته شده، مثلاً، رک. به:
Browne, E.G.A *Literary History of Persian.* vol.II, Cambridge 1965, p. 4.

برای سهم ایرانیان در «عصر طلایی»، ر.ک . به:
Yarshater. Ehsan. *The Persian Presence in the Islamic World.* Cambridge 1988.

۲. مینوی، مجتبی. «غزالی طوسی». نقد حال، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۸۸.
۳. ملک‌الشعراء بهار، «سعدی کیست». *بهار در ادب فارسی*، جلد ۱، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۵۳.
۴. موحد، ضیاء، سعدی، تهران ۱۳۷۴ ، ص ۱۵. این کتاب کوتاه اما پربار در مجموعهٔ «بنیانگذاران فرهنگ امروز» به چاپ رسیده است.
۵. به نقل از موحد، همان جا، ص ۲۲.
۶. برای بحث نظرات امرسون دربارهٔ سعدی، رک. به: «متن سخنرانی آقای دکتر جروم رایت کلینتون». ذکر جمیل سعدی، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۴، ص ۱۱۵-۱۲۷ و نیز فرهنگ جهانپور، «سعدی و امرسن». *ایران‌نامه*، سال سوم، شماره ۱، تابستان ۱۹۸۵/۱۳۶۴ . ص ۶۹۱-۷۰۴.
مقالهٔ آقای جهانپور - برخلاف سخنرانی آقای کلینتون - کتابنامه‌ای مفصل و پربار همراه دارد.
۷. یغمایی، حبیب. این قول یغمایی را متأسفانه بی‌ذکر مأخذ در دفترچه‌ای یادداشت کرده بودم. هر چه در کتابها گشتم مأخذ این عبارت را نیافتم.
۸ـ گلستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، بوستان سعدی، تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۹.
۹ـ ماسه، هانری. *تحقیق درباره سعدی*. ترجمه دکتر غلامحسین یوسفی و دکترمحمد حسن مهدوی اردبیلی، تهران ۱۳۶۹ ص ۲۶۱.
۱۰. دشتی، علی. *قلمرو سعدی* ، تهران، ۱۳۶۴، ص ۲۳۱.

۱۱. همان‌جا، ص ۲۳۰.
۱۲. ماسه، همان جا، ص ۱۸۷.
۱۳. کسروی، احمد، صوفیگری، تهران. ۱۳۳۹ ص ۹۷ـ۹۸.
۱۴. ماسه، همان جا، ص ۱۸۷.
۱۵. برای بحث برخی از نظرات نقد جدید درباره «متن»، رک. به:
Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation.* Bloomington, 1990.
۱۶. برای بحث ساخت فکری هر عبارت و همهٔ شکل‌های گوناگون بیانی، رک. به:
Bakhin, M.M. And P.N. Medvedev. *The formal Modern in Literary Scholarship.* Tr. by Albert J.Wehrle. Baltimore. 1978.

و نیز
Todorov, Izvetan. *Mikhail Bakhtiin: The Dialogical Principle.* Tr. by Ward Godrich. Minneapolis. 1984.

۱۷. بوستان، مقدمهٔ یوسفی، ص ۱۷.
۱۸. گلستان، مقدمهٔ یوسفی، ص ۳۰.
۱۹. در این باب، مطالب فراوان نوشته‌اند. نظریه‌های «خواننده ـ مدار» (reader oriente) در سالهای اخیر از رونق فراوانی برخوردار بودند. برای بحث این نظریه‌ها. رک. به مقاله روتی (Rorty) در کتاب:
Eco, Umberto. *Interpretation and Over - Interpretation.* N.Y. 1997.
برای مدخلی بر بحث روایت و نظریه «روایت شناسی»، رک. به:
Miller, J.Hillis. *Reading Narrative.* Norman. 1998.
برای بحث نقش زبان در تحلیل متن و نیز در تعیین هویت فلسفی انسان، رک به:
Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity.* Cambridge. 1989.
۲۰. برای بحث متونی که «ماندگار» و «کلاسیک» می‌شوند، رک. به:
Bloom, Harold. *The Western Canon.* N.Y.. 1996.
۲۱. مفهوم «ناخودآگاه متن» بیش از هر کس مدیون آثار جیمسون است. رک. به:
Jameson, F. *The Political Unconscious.* N.Y. 1979.
منقدین متعددی درباره این «پی‌رنگ» به عنوان جزیی گریزناپذیر از هر روایت نوشته‌اند. مثلاً رک. به:
White, Hayden. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism Baltimore. 1978.*

برای بحث مفصل همین مبحث، رک. به:
Ricocur, Paul. *Time and Narratire. 3 vols. Tr. by Kathleen Blamey*

and David Pell Auver. Chicago. 1987.

۲۲. متینی، جلال «مقاله‌ای منظوم به زبان فارسی». *ایران نامه سال سوم*، شماره ۴ - تابستان ۱۳۶۴ / ۱۹۸۵. ص ۷۰۴-۷۳۲.

۲۳. محجوب، محمد جعفر. «زبان سعدی و پیوند آن با زندگی» *ایران‌نامه سال سوم*، شماره ۴. تابستان ۱۳۶۱ / ۱۹۸۵. ص ۵۹۵.

۲۴. متینی، همان‌جا، ص ۷۰۷-۷۱۲.

۲۵. دشتی - همان‌جا، ص ۲۴۸.

۲۶. برای ترجمهٔ انگلیسی رسالهٔ دانته و بحث شرایط تاریخی نوشتهٔ او، رک. به:
Shapiro, Marianne, *De Volgari Eloquantia: Dante's Booh of Eaile,* lincoln, 1990.

۲۷. برای بحث رابطهٔ زبان و دموکراسی ر.ک.:
Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarlty.* Cambridge. 1989. pp. 3-47.

۲۸. برای بحث اهمیت «ابراز وجود فردی»، رک. به:
Blumeuburg, Han. *The Legitimacy of the Modern Age.* Tr. by Wallace. Cambridge. 1984.

۲۹. برای بحث مختصری دربارهٔ زندگی مونتنی و مجموعه مقالات او، رک. به:
The Complete Essays of Montaigne, Tr. by Donal D. Frame. Standford 1957.

۳۰. برای بحث درخشانی پیرامون زندگی و سبک کار مونتنی، رک. به:
Starobinski, Jean. *Montaigne in Motion.* Tr. by Arhur Goldhammer-Chilcago. 1984.

و نیز:
Friedrich, Hugo. *Montaigne.* Tr. by Dawn Emg. Berekeley. 1967.

۳۱. برای ریشه‌های تاریخی سبک مقاله و خاستگاه فلسفی آن رک. به:
Auerbach, Erich. Millesis. 1942. pp. 249-273.

۳۲. برای بحث رابطهٔ زبان و هویت ملی، رک. به:
Anderson, *Imagined Communities.* N.Y. 1993.

۳۳. برای بحث تاریخی و جامعه شناختی اندیشه‌های لوتر، و ربط آن با تجدد، رک. به:
Weber. Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* N.Y. 1959.

برای بحث نقش سعدی در فارسی کردن آیات قرآنی، رک. به:
پاسایی، محمد حسین. «تأثیر قرآن در آثار سعدی». *ذکر جمیل سعدی*. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۳۲۹-۳۴۵.

۳۴- ماسه، همان‌جا، ص ۳۴۵.

۳۵- فروغی، محمدعلی. مقالات فروغی. جلد دوم. تهران، ۱۳۵۵. آن جا فروغی می‌نویسد که «ما از انتشار کتاب «هزلیات» و «خبیثات» خودداری کردیم ... هزلیات ... مشتمل است بر مطالبی ناپسند و رکیک» ص ۱۸۳.

۳۶. دشتی، همان جا، ص ۲۷۲.

۳۷- از لیواشتراوس، متفکر محافظه کار امریکایی، تا آیزا برلین، اندیشمند لیبرال مسلک انگلیسی، طیف وسیعی از متفکران به بازاندیشی در آراء ماکیاولی پرداخته‌اند. مثلاً رک. به:

Berlin, Isiah. *The Crooked Timber of Humanity.* N.Y. 1998.

Berlin. Isiah. "The Origianlity of Machiavelli," In *the proper Study of Mankind. N.Y. 1998. pp. 264-324.*

۳۸. ماسه، همان جا، ص ۳۴۴.

۳۹. مجلهٔ دانشکده، به مدیریت ملک‌الشعراء بهار با بسیاری از این متجددان سنّت ستیز در مجادله و مباحثه بود. عبارات منقول از مجله تجدد را در یکی از مقالات دانشکده یافتم. رک. به: دانشکده، شماره ۳، ص ۶۲، برج سرطان ۱۲۹۷ / ۲۲ ژوئن ۱۹۱۸.

۴۰. متینی، همان‌جا، ص ۷۱۴. به نقل از فارس ابراهیمی حریری. *مقاله نویسی در ادبیات فارسی و تأثیر مقامات عرفی در آن*، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۳.

۴۱. موحد، همان جا، ص ۱۴۸.

۴۲. همان جا، ص ۱۵۱ تا ۱۵۵.

۴۳. برای بحث شخصیت در مفهوم جدید، ر.ک:

Walt, Ian. *The Rise of the Novel.* Berekeley. 1957.

۴۴. برای بحث این مفهوم و نقش شکسپیر، رک. به:

Bloom, Harold. *Shakespeare: The Invention of the Human,* N.Y. 1998.

۴۵. فردریک، همان‌جا، ص ۳۳۵.

۴۶. آنرباخ، همان‌جا، ص ۲۴۹-۲۷۳.

۴۷. پیشگفتار مصحح بر *کلیات سعدی*، بر اساس تصحیح و طبع شادروان محمدعلی فروغی. با تصحیح و مقدمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران ۱۳۷۵، ص ۹.

۴۸. موحد، همان‌جا، ص ۳۹-۴۱.
۴۹. یکی از مهمترین آثار نیچه، چنین گفت زرتشت بود و آن جا در چند بخش مختلف به «سیستم سازان» ایراداتی سخت وارد می‌کند. داریوش آشوری این کتاب را به فارسی برگردانده و متأسفانه نسخه‌ای از آن در دسترسم نبود.
۵۰. فرهنگ *فارسی معین*، تهران. جلد دوم، ۱۳۷۱.
۵۱. اخیراً نویسنده‌ای آمریکایی به نام مایلز، در کتابی سخت خواندنی، عهد عتیق *را* همچون رمانی یکپارچه خواند که قهرمان آن شخصیتی به نام «یهوه» بود. می‌گوید بر اساس چنین قرائتی خدای عهد عتیق قهرمانی‌ست سنگدل، کینه‌توز، حسود و خودخواه که پیامبران وفادارش را بی‌پروا عذاب می‌کند. سبک کار او در آن کتاب الهام من شد برای قرائت باب اول گلستان به سان داستانی یکپارچه. برای کتاب مایلز. رک. به:

Miles, Jack. *God: A Biography*, N.Y. 1997.

۵۲. ماسه، همان‌جا. ص ۱۵.
۵۳. *کلیات سعدی*، همان‌جا، ص ۸۰۶.
۵۴. بهار، همان‌جا، ص ۱۵۳.
۵۵. ماسه، همان‌جا، ص ۲۵۸.
کیخسرو هخامنشی، در کتاب پرنکته‌ای که در نقد و پاسخ در قلمرو سعدی علی دشتی نوشته از دوگانگی «شخصیت و اندیشهٔ سعدی» سخن می‌گوید. معتقد است سعدی «آفرینندگی خود را در راه زنده نگهداشتن و به اوج رساندن دو آیین بزرگ و کهن ایران به کار گماشت. یکی از این دو آیین زبان فارسی‌ست ـ آیین کهن دیگر ـ پند و اندرز است». به علاوه او معتقد است اندرزهای اوشنر دانا، که در «پادشاهی کیکاوس می‌زیسته: همانندیهایی با اندرزهای سعدی دارد.» رک. به : هخامنشی، کیسخرو. حکمت سعدی، تهران. ۲۵۳۵، ص ۱۰۶-۱۱۱.
۵۶. رستگار فسایی، منصور. «فردوسی و سعدی» مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی. گردآوری منصور رستگار سایی. تهران. ۱۳۵۷. ص ۳۸۴-۴۹۷.
۵۷. برخی از اهل قلم وابسته به حکومت در ایران که کوشیده‌اند سعدی را مدافع «ولایت» و «ولی» جلوه دهند، ناچار شده‌اند به تعابیری سخت حیرت‌آور توسل جویند. مثلاً می‌گویند وقتی سعدی می‌گفت «اندیشه کردم که مروّت نباشد همه در تسبیح و من در غفلت خفته» مرادش تأیید «ولایت تکوینی» است. رک. به : شیخ الاسلامی، علی. «ولایت در آثار سعدی». ذکر جمیل سعدی. جلد سوم، تهران. ۱۳۶۴. ص ۱-۲۱.
۵۸. *کلیات سعدی*، همان‌جا، ص ۸۰۴.

۵۹. *کلیات سعدی*، همان‌جا، ص ۸۲۹.
۶۰. همان‌جا، ص ۸۰۵.
۶۱. متینی، جلال. «اشخاص داستان در گلستان» *مجموعهٔ سخنرانی‌های کنگرهٔ سعدی و حافظ*؛ شیراز، ۱۳۵۰، ص ۳۰۳-۳۱۹. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.
۶۲. *کلیات سعدی*، همان‌جا، ص ۸۲۰.
۶۳. حمید عنایت بخشهای مربوط به «خدایگان و بنده» از آثار هگل و نیز شرح کوژو بر این قضیه را به فارسی برگردانده. رک. به : عنایت، حمید، *خدایگان و بنده*. تهران. ۱۳۵۱.
۶۴. سبک کار دقیق و محققانهٔ دکتر غلامحسین یوسفی در تصحیح گلستان را می‌توان در یادداشتی که بر عبارت «دروغی مصلحت‌آمیز...» نوشته نیک دریافت. آن‌جا به بیش و کم تمام مقالاتی که در این باب به فارسی نوشته شده اشاره کرده است. بختِ بد ما ایرانیان بود که عمر کوتاهش کفاف تصحیح باقی *کلیات سعدی* را نکرد و *گلستان* و *بوستانی* که باقی گذارد تنها بر این دریغمان می‌تواند افزود.

رستم‌التواریخ و تجدد

تجدد نخست در غرب به بار نشست. گر چه اهل نظر در باب ریشه‌های فلسفی، مذهبی، اقتصادی و سیاسی تجدد، و نیز دربارهٔ تقویم تاریخی آغاز آن اتفاق‌نظر ندارند، اما جملگی در یک قول متفقند: سده‌های شانزدهم تا نوزدهم میلادی عصر طلایی رشد و رواج تجدد در غرب بود.

اگر اوضاع ایران را در اواسط سدهٔ شانزدهم میلادی و یا به طور مشخص در زمان سلطنت شاه عباس کبیر (۱۵۸۷-۱۶۲۹)، با وضع اروپا مقایسه کنیم، به گمانم، درمی‌یابیم که در آن روزگار ایران از بسیاری جهات دست کم همپای اروپا بود. قدرت اقتصادی و نظامی‌اش، عظمت شهرهایش، استقلال سیاسی‌اش با بزرگترین نیروهای اروپا پهلو می‌زد.[۱]

اما درست زمانی که بادِ تجدد در اروپا با شدتی هر چه بیشتر وزیدن می‌گرفت، ایران دوباره به «دو قرن سکوت» افتاد و سیری قهقرایی آغازید. در پایان این دوران نه تنها دیگر از برابری ایران و اروپا نشانی نبود، بلکه شکافی ژرف میان ایران قاجار و اروپای متجدد پدیدار شده بود. به دیگر سخن، درست در زمانی که در غرب سرمایه‌داری به اوج رونق می‌رسید، ملت و وحدت ملی شکل می‌پذیرفت و زبانهای ملی ملاط این هویت و وحدت می‌شد، شهرنشینی رواج می‌یافت و سیاست و تفکر عرفی می‌گشت و کشورهای اروپایی به «قصد فتح جهان» به کشف آن می‌پرداختند و نگاهی جهانی را جانشین نگاه ملّی می‌کردند، و بالاخره نوع تازه‌ای از اندیشه، مبتنی بر خرد نقاد، جانشین ایمان مطلق می‌شد و در نتیجه عرصه‌های گونه گون تفکر،

از جمله فلسفه و روش تاریخ‌نویسی دگرگون می‌گشت،[۲] ایران مسیری یکسره مختلف می‌پیمود و در آن بی‌ثباتی و رکود اقتصادی و فکری حاکم می‌شد. نفوذ مذهب در سیاست رو به فزونی بود، شهرهای پر رونق به دام قحط و غلا می‌افتاد و وحدت ملی و زبان کشور، که در ایران، برخلاف غرب، سنّتی دیرینه داشت، در معرض حملات و خطراتی تازه قرار می‌گرفت.

اگر این گمان را نپذیریم که رواج تجدد در غرب، و رکود آن در شرق، ریشه در ذات فرهنگی این دو تمدن دارد، یعنی اگر نپذیریم که شرق زادگاه پیامبران و عارفان و مؤید غور درونی در «عالم صغیر» است و غرب خاستگاه خرد و مشوق فتح جهان بیرونی‌ست[۳]، و اگر اندیشهٔ مارکسیستی مربوط به «استبداد شرقی» را در مورد ایران صادق ندانیم و کندی رشد اقتصادی و سیاسی را نتیجهٔ عوامل جغرافیایی و تاریخی گریزناپذیر نپنداریم،[۴] و بالاخره اگر نخواهیم کاسه کوزهٔ عقب‌افتادگی ایران را یکسره بر سر عوامل خارجی بشکنیم، آن‌گاه باید بپذیریم که کندوکاو در تاریخ سده‌های هفدهم و هجدهم ایران کلید درک مسئلهٔ تجدد در ایران است.

روایات غالب مارکسیستی و مذهبی تاریخی در ایران دست‌کم در یک نکته اشتراک نظر داشته‌اند. هر دو انحطاط ایران را نتیجهٔ مستقیم دخالت غرب می‌دانستند. گر چه یکی از عرفی شدن جامعه می‌هراسید و دیگری از سلطهٔ سرمایه‌داریِ وابسته می‌نالید، هر دو غرب شیطان‌صفت را سبب اصلی ناکامی‌ها می‌دانستند و به ریشه‌های درونی این معضلات کمتر عنایت داشتند. شناخت تجربهٔ تجدد بی‌شناخت نقادانهٔ این شرایط درونی شدنی نیست.

ضمناً این موضوع را نباید از نظر دور بداریم که تاریخ مکتوب، خاطرهٔ هر قومی است و خاطرات، یکی از مؤلفات اساسی هویت و هستی ماست. این نسل ما ایرانیان با دو گسست تاریخی مهم روبروست. بخش‌های مهمی از تاریخمان را نخوانده‌ایم. برخی از مهم‌ترین متون تاریخی ما هنوز به چاپ نرسیده‌اند. مجتبی مینوی، در مقاله‌ای سخت زیبا پیرامون «تسخیر اصفهان»، هنگام بررسی منابع موجود در زمینهٔ مورد بحثش، به همین نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> کتب دیگری می‌شناسیم که بسیار خوب و مفید و مهم است ولی چاپ نشده و در دسترس نیست و برای استفاده از متن خطی آنها باید تحمل زحمت و منّت بسیار کرد، من‌جمله *رستم‌التواریخ*.[۵]

به‌علاوه بسیاری از متون و اسناد تاریخی مهم ایران در نتیجهٔ بی‌ثباتی اجتماعی، یا بی‌خردی و کوته‌نظری حکام از میان رفته‌اند. حتی در متن *رستم‌التواریخ* هم اشاراتی در این زمینه می‌توان سراغ کرد. در این کتاب دربارهٔ سیدالله خان، حاکم اصفهان می‌خوانیم که «از مرتبهٔ علافی به انبارداری و از انبارداری به کدخدایی و از کدخدایی به حکومت رسید» و چنان تسلطی یافت که «هر چه دلش می‌خواست از قوه به فعل درمی‌آورد».

> به قدرت و اختیاری که داشت، دفترهای هزار سالهٔ ایران را که در سرای جهانشاهی که مشهور به چهار حوض می‌باشد و دفترخانهٔ ملوک صفویه بوده همه را به یراق آتشبازی صرف نمود... و کتابخانهٔ مبارکه را به باد فنا داد و سررشتهٔ حساب را از دست اهل ایران گم نمود... (ص ۲۱۰).*

گسست دوم آن است که شناختمان از بسیاری از متون تاریخی را مدیون خارجیان هستیم. ذهن و زبان دیگران واسطه خاطرهٔ[۶] ما است و غبار سلطه‌جوییهای «شرق‌شناسی» را اغلب در اجزای این ذهن و زبان سراغ می‌توان کرد. برگذشتن از این گسست، شرط اجتناب‌ناپذیر یافتن هویتی خودبنیاد و یکی از نشانه‌های اصلی تجدد فکری است. در کارکندوکاو در این هویت و شناخت ریشه‌های تاریخی تجربهٔ تجدد در ایران *رستم‌التواریخ* را باید از منابع مهم و کم‌نظیر دانست.

به رغم اهمیت این کتاب، نه تنها مطالب چندانی دربارهٔ آن نوشته نشده بلکه متن کامل و منقح آن برای نخستین‌بار، بر اساس «نسخهٔ موجود در

---

* هر جا در مقاله، قولی از رستم‌التواریخ نقل شده، صفحهٔ مورد استفاده از کتاب را بلافاصله بعد از عبارت منقول ذکر کرده‌ام. همه قولها از نسخهٔ مشیری است. رک.: محمد هاشم آصف (رستم‌الحکما). رستم‌التواریخ. به اهتمام محمد مشیری. تهران ۱۳۵۲. در متن همه جا رسم‌الخط ایران‌شناسی را جانشین رسم‌الخط رستم‌التواریخ کرده‌ام.

کتابخانهٔ آثار فرهنگی ایالت پروس آلمان» (جلد کتاب) در سال ۱۳۴۸ (۱۹۶۹) به چاپ رسید: مصنّف کتاب محمدهاشم موسوی حسینی نام داشت. به سال ۱۱۸۰ (۱۸۰۱) به دنیا آمد و ۷۳ سال عمر کرد و دست کم ۱۹ کتاب نظم و نثر از خود به جاگذاشت.[7] در شاعری «آصف» تخلص می‌کرد. خطی خوش داشت و شیوهٔ «مسلسل خاقان پسند» (ص ۵) بدعت اوست. پدرش نامور مردی بود «حکیم منش و فیلسوف روش» (ص ۵۶)، نامش شیخ‌علی خان اعتمادالدولهٔ زنگنه بود و چون «نشانه‌های همایون طالعی و فیروزبختی و بلنداختری و آثار کیاست و حکمت و علامت بزرگتری و مهتری» در فرزند خود دید او را «به مبارکی و میمونی به رستم‌الحکما» (ص ٦۳) ملقب کرد، و وجه تسمیهٔ عنوان کتاب، یعنی *رستم‌التواریخ* هم، به همین لقب اعطائی تأویل پذیر است.

دربارهٔ کمّ و کیف این کتاب و هویت نویسنده‌اش اتفاق‌نظر نیست. از سویی در *لغت‌نامه دهخدا*، ذیل «رستم‌الحکماء» مطالبی آمده که چندان دقیق نیست: «مردی ادیب و شاعر و متفلسف در اواخر دورهٔ صفویه و اوایل دورهٔ زندیه که به تخبط دچار شد. تألیفاتی دارد که محتوی مطالب غیرجدی است. کتابی در تاریخ دارد به نام *رستم‌التواریخ*». در فهرست اعلام «فرهنگ معین» ذکری از او نیست. اما از سویی دیگر، احمد سهیلی خوانساری مدعی‌ست:

> در میان تواریخی که تاکنون دیده شده هیچ یک از نظر شمول حقایق حوادث و بیان وضع اجتماعی و اخلاقی مردم قرن دوازدهم مانند *رستم‌التواریخ* نیست.

محمدتقی دانش پژوه از فرهیختگی خاندان پدری رستم‌الحکماء یاد می‌کند و مؤلف کتاب مهم *تذکرة‌الملوک*، میرزا سمیعا را «برادر نیای پدری رستم‌الحکما» می‌خواند و به این واقعیت اشاره می‌کند که «دو نسخه از *تذکرة‌الملوک* به دست جناب رستم‌الحکما مذکور افتاد و آن دو نسخه را پیشکش سرکار فیض آثار اعلیحضرت [...] صاحبقران فتحعلی شاه»[8] فرمود. گویا همین فتحعلی شاه بود که رستم‌الحکما را به تکمیل و تدوین *رستم‌التواریخ* هم ترغیب کرد.

از آنچه تاکنون دربارهٔ *رستم‌التواریخ* نوشته شده، برخی طنز کتاب را ستوده‌اند[۹] و بعضی اطلاعات دقیق اقتصادی‌اش را محل اعتنا دانسته‌اند. در عین حال زبان بی‌پروای راوی در شرح مسائل جنسی مایه کنجکاوی شماری از خوانندگان شده است. هدف من در این جا تنها بررسی کتاب از منظر مسئلهٔ تجدد در ایران است. می‌خواهم نه تنها رخدادهای مورد بحث کتاب، که ساخت اندیشهٔ راوی را از چشم‌انداز موانع و ریشه‌های تاریخی تجدد در ایران بررسی کنم. گمانم این است که کتاب را می‌توان در عین حال شاهدی بر این مدعا دانست که برخی از مهمترین اندیشه‌های جنبش مشروطیت، به ویژه مسئلهٔ ضرورت عرفی شدن سیاست و تفکر، از غرب به ایران نیامد و ریشه در افکار برخی از متفکران و مورخان ایرانی داشت.

در این زمینه *رستم‌التواریخ* از اهمیتی ویژه برخوردار است. حوادث مورد بحث کتاب دورانی را دربرمی‌گیرد که به قول راوی «از آمد و شد و گیرو دار وکش مکش، همهٔ ایران را، خصوصاً اصفهان را بی‌رونق و خالی از آب و تاب نمودند» (ص ٦٥). به طور مشخص، موضوع کتاب جنبه‌هایی از تاریخ ایران در دوران شاه سلطان حسین، هجوم افاغنه به ایران و چگونگی انقراض حکومت صفویه، سلطنت محمود و اشرف افغان، حکومت پرحادثهٔ نادرشاه و کریم‌خان زند، هرج و مرج و دوران ملوک‌الطوایفی که در نتیجهٔ ضعف حکومت مرکزی پدید آمد و بالاخره روی کار آمدن سلسلهٔ قاجار است. رستم‌الحکما وقایع این دوران را با عنایتی ویژه به افکار و آداب اجتماعی روزگار، بافت هستی اجتماعی اصفهان و شیراز، و قیمت دقیق بسیاری از حوائج روزمرهٔ مردم بررسیده است. ولی سوای این جزئیات به ظاهر پراکنده و مهم، کتاب به گمان من گرد چند محور تاریخی و فکری مهم دور می‌زند که همه با مسئلهٔ تجدد در ارتباط‌اند و هدف من هم در این‌جا بررسی برخی از همین مراکز ثقل کتاب است. اما پیش از آغاز این بررسی، توضیحی دربارهٔ روش مورد استفاده‌ام لازم است.

هر متنی نوعی روایت *(narrative)* است و هر روایت برخاسته از شرایط تاریخی آفرینش آن است و در این زمینه تفاوتی گوهرین میان متون ادبی و

علمی و تاریخی در کار نیست.[۱۰] به علاوه، همهٔ این روایات گونه‌گون شگردهای روایی مشترکی را به‌کار می‌بندند. در واقع تضاد و تقابلی که به نظر برخی از مورخان میان روایات ادبی و تاریخی فرض شده، ریشه در رواج اصول اندیشهٔ اثبات گرایی (positivism) دارد که به وجود مرز و تمایزی اساسی و شناخت شناسی (Epistemological) میان خلق هنری و کشف تاریخی قائل است؛ اولی را ذهنی و خیالی، و دومی را واقعی و عینی می‌انگارد. به عبارت دقیقتر، اساس کار من در این‌جا این قول وایت است که آنچه «داده» یا «واقعهٔ» تاریخی می‌خوانیم صرفاً به مدد یک فرایند طرح‌اندازی (emplotment) به روایت تاریخی بدل می‌شود.[۱۱] هیچ روایت تاریخی تمام پدیدهٔ مورد بحث خود را دربرنمی‌تواند گرفت. برعکس، هر روایت، «برداشتی» از آن پدیده است. این برداشت، به اجبار، نکته‌هایی از واقعیت را برجسته می‌کند و برخی دیگر را از قلم می‌اندازد. شناخت هر متن، خواه ادبی باشد خواه تاریخی، مستلزم شناخت قواعد و اصولی‌ست که بر جریان طرح‌اندازی و شکل‌بندی روایت آن حاکم بوده‌اند.

زبان هر متن یکی از پنجره‌های شناخت اصول فکری و فلسفی حاکم بر آن است. در ساده‌ترین وجه، مسألهٔ زبان در متون تاریخی ـ یا در واقع در هر روایتی ـ را می‌توان به این نکته تأویل کرد که هزارتوی واقعیت پیچ‌درپیچ تاریخ را صرفاً می‌توان به مدد نوعی تقلیل گرایی به قالب زبان مکتوبِ تک خطی و یک بُعدی درآورد. یکی از وظائف نقد متون تاریخی بازشناخت ضوابط و اصول حاکم بر این تقلیل‌گرایی، یا روال حذف و گزینش و ترتیب روایت تاریخی‌ست. به همین جهت، در این‌گونه نقدها اغلب آنچه در متن آمده به اندازهٔ آنچه از قلم افتاده محل اعتنا می‌توانند بود.

زبان متون تاریخی از جنبهٔ دیگری نیز حائز اهمیت است. زبان هر روایت تاریخی صرفاً وسیله‌ای برای انتقال «حقایق» تاریخی نیست بلکه خود بخشی از حقیقت تاریخی است. کلمات، به تنهایی، و روایت متن، به عنوان یک کلیت، هیچ کدام خنثی و خالی از عمد و پیشداوری نیستند.[۱۲] گِرد هر کلمه، هاله‌ای تاریخی نشسته است. در یک کلام، زبانِ نابی در کار نیست. هر زبانی،

هر کلامی، هر عبارتی نوعی «آلودگی» فکری و سیاسی دارد. زبان هر متن، مانند فلسفهٔ تاریخیِ مستتر در آن، هر دو پدیده‌هایی تاریخی‌اند و هم از شرایط تاریخی خود مایه و تأثیر می‌پذیرند و هم بر این شرایط تأثیر می‌گذارند. شگردهای روایی مستفاد در یک روایت، و نیز نوع زبان آن، چراغ راهنمایی‌اند برای شناخت ساخت روایت و ذهن راوی و زبان او. از این همه این حکم کلی را استنتاج می‌توان کرد که هر متن تاریخی را، بالمآل، باید نوعی تمثیل دانست و کل تحلیل و تفسیر آن بی‌شباهت به کار تحلیل شعر یا تعبیر خواب نیست. هر جزء روایت، مانند هر جزء خواب، اهمیتی بی‌بدیل دارد. همان‌طور که مدتهاست به مدد روانکاوی دریافته‌ایم که آنچه به خاطره می‌سپاریم، آنچه به خواب می‌بینیم و آنچه از یاد می‌بریم هیچ کدام تصادفی نیستند و همه ریشه در ناخودآگاه دارد، هر متن تاریخی هم نوعی ناخودآگاه دارد که به حکم آن، روایت متن شکل پذیرفته است. این حکم کلی در مورد *رستم‌التواریخ* به طور کامل مصداق دارد، چون به قول راوی کتاب صرفاً از خاطرات و مشاهدات خود او، پدر، پدربزرگ و عموی پدرش تشکیل شده است.

در واقع یکی از نخستین نکاتی که در مورد *رستم‌التواریخ* جلب توجه می‌کند زبان آن است. برخلاف نثرنویسان دوران صفوی و نادری، که سبکی پر تعقید و پر تکلف داشتند، و زبان آثارشان رنگی از گفتار و نوشتار عامیانه نداشت و مفهوم عوام هم نبود، رستم‌الحکما، به جز در یک زمینه، نثری روان و غنی و در عین حال ساده و بی‌تکلف به کار می‌گیرد. از کاربرد اصطلاحات عامیانه هیچ ابایی ندارد و نه تنها ضامن صحت روایات خود را نقل قول‌های پیران خانواده‌اش می‌داند، بلکه ساخت زبانی کتاب را هم ملهم از پند و اندرزهای پدرش می‌شمرد و از قول وی می‌نویسد:

> هر چه به چشم خود دیدم و هر چه از والد و عم خود شنیدم، قصه‌های شیرین و حکایتهای دلنشین در خاطر و یاد دارم به تدریج و ترتیب ذکر می‌کنم به دقت بشنو و بر صفحهٔ تقریر به خامهٔ تحریر درآور که از من و تو در این ناپایدار یادگاری بماند (ص ۶۳)

پدر در عین حال به او تأکید می‌کند که:

> این حکایت را که از من می‌شنوی با کمال وضوح و اختصار و به عبارات شیرین بیان کن که به فهم همه کس از خاص و عام نزدیک باشد [...] و زنهار کلمات مغلقهٔ به هم پیچیدهٔ از فهم عوام دور در این تاریخ نیاور که باعث حیرانی خلایق باشد (ص ۶۳).

عنایت به زبان عوام مرادف عنایت به تاریخ زندگی آنها هم هست چه در تجربهٔ تجدد در غرب، چه در ایران، زبان عوام زمانی به عرصهٔ ادب و تاریخ راه یافت که زندگی عوام هم برای نخستین‌بار، موضوع تاریخ شمرده شد. زبان پرتعقید و تکلفِ سنّتی تاریخ همزاد مفهومی نخبه گرا از تاریخ است که در آن تنها کار تاریخ وصف حال و اعمال بزرگان است. رستم‌الحکما نه تنها زبان عوام را، به تأسی از توصیهٔ پدر، به کار می‌گیرد، بلکه بسیاری از جنبه‌های زندگی روزمرهٔ آنها را نیز به دقت وصف و ضبط می‌کند.

تنها جایی که رستم‌الحکما در روایتش بر سبیل اسلاف می‌رود و زبانی پرتکلف به کار می‌برد اوقاتی‌ست که مدح شاهان می‌کند و میزان این تکلف چنان است که، به گمان من، می‌توان در پس این همه مدح متکلف، نوعی طنز سراغ کرد. شاید مدحش خود ذم این نوع مداحی‌های رایج بوده است. نمونهٔ این تکلف طنزآمیز را در «داستان سلطنت و جهانبانی» شاه سلطان حسین می‌بینیم. متن این روایت در اساس چیزی جز ذکر زبونی، زنبارگی و بی‌ارادگی شاه، و فساد اطرافیانش و جهل مشاوران روحانیش نیست. اما همین بخش را با ذکری مستوفی از القاب شاه می‌آغازد:

> ... خاقان سکندر نشان، سلیمان مکان، قیصر پاسبان، دارا دربان، قا ـ آن جمشید شأن، کی نشان، عشرت توامان، سلطان دادگستری رعیت پرور، نصرت قران، شهنشاه فریدون دستگاه، خسرو بارگاه کسری عزّ و جاه، ایران‌پناه، دولت و اقبال همراه، آفتاب جهانتاب، سپهر سلطنت و جهانبانی، یگانهٔ گوهر خورشید آب و ناب محیط خاقانی، دارای فغفور دربان، محسود قیصر و خان، السلطان بن‌السلطان، و الخاقان بن الخاقان، شاه سلطان حسین الموسوی الصفوی ص (۶۹).

نثر *رستم‌التواریخ* از جنبه‌ای دیگر نیز اهمیت دارد. در بحث و شرح مسایل جنسی، بعد از عبید زاکانی، شاید هیچ متن منثوری به اندازهٔ این کتاب بی‌پروا و راهگشا نیست. البته کار رستم‌الحکما از یک جنبهٔ مهم با عبید تفاوت دارد. بی‌پروایی عبید در این بود که آنچه در خلوت بود به جلوت می‌آورد. اما رستم‌الحکما علایق و کردار جنسی انسانها را به عنوان بخشی از هستی انسان و جزیی از تاریخ شمرد. البته همان طور که در کل کتاب می‌توان ردّ پای نوعی طنز تراژیک سراغ کرد، در اشاراتش به مسایل جنسی هم گاه می‌توان همین لحن را جست.

مصداق بارز این شگرد روایی، شرحی‌ست از «حظّ خانه» (ص ۷۶) و «لذّت‌خانه» و «حوض‌خانه» و «راحت‌خانه»ی پادشاه «بی‌نظیر و عدیم‌المثال»، شاه سلطان حسین، و دیگر قضایایی که در صفحات ۸۳ و ۱۰۷ و ۱۰۸ بدان‌ها پرداخته است.

در همهٔ این موارد، رستم‌الحکما بی‌پروایی زبانی را با طنزی زیبا و نقدی تلویحی درمی‌آمیزد. حتی شاید بتوان گفت که زیبایی و فراوانی این گونه حکایات کنجکاوی تن کامهٔ بسیاری از خوانندگان را برانگیخته و بر دیگر نکات تاریخی کتاب سایه انداخته است.

سوای بی‌پروایی زبانی، برخورد رستم‌الحکما با مسایل جنسی از یک جنبهٔ دیگر نیز اهمیتی ویژه دارد. یکی از مهم‌ترین تحولاتی که همزمان با تجدد در غرب پدیدار شد رواج تدریجی این باور بود که مسایل جنسی به «عرصهٔ خصوصی» تعلق دارند. در حقیقت، یکی از شاخصهای اصلی دموکراسی و آزادی فردی را گسترش هر چه بیشتر «عرصهٔ خصوصی» و تحدید «عرصهٔ عمومی» دانسته‌اند.[۱۳] گرچه در *رستم‌التواریخ* واژهٔ «عرصهٔ خصوصی» و یا چیزی مرادف آن، و بسیاری از مفاهیم اصلی تجدد چون حاکمیت ملی، قانون اساسی و دموکراسی محلی از اِعراب ندارند، اما انگار رستم‌الحکما، دست‌کم در بخشهایی از روایت خویش، می‌خواسته است گامی در جهت جدا کردن عرصه‌های خصوصی و عمومی بردارد. به طور مشخص، هنگامی که دربارهٔ شاه اسماعیل ثانی می‌نویسد، چنین استدلال می‌کند:

آن شاه جمجاه لیلاً و نهاراً به عیش و عشرت و لهو و لعب مشغول و به شرب بادهٔ خوشگوار و بوس و کنار و وطی امردان ماه طلعت مشغول بود»، اما «ارباب عقول این رفتار را عیب کلی پادشاهان ندانند. چون از پادشاه نه زهد و تقوا و سداد و عفت و عصمت» که «عدل و احسان و نظم و نسق و حساب و تمییز و حراست و [...] داد و دهش و پارس و پرورش می‌طلبد (ص ۲۰۱).

حتی در مورد شاه سلطان حسین هم خلقیات جنسی او را ملاک قضاوت سیاسی نمی‌دانست و ایرادش بر شاه نه دایر کردن «حظّ خانه» که بی‌اعتنایی به امور ملك بود.

عرفی گری *(secularism)* یکی دیگر از مفاهیم مرکزی تجدد در غرب بود. به تدریج از نفوذ الهیات و احکام مذهبی در عرصهٔ تفکر و هستی اجتماعی کاسته شد. ناکجاآباد این جهانی به جای بهشت موعود آن جهانی نشست و خرد نقّاد و علمیِ انسان، جای وحی مُنزل راگرفت. فرّ ایزدی و نَسَب روحانی، به عنوان ابزار اثبات و تحکیم مشروعیت قدرت، جای خود را به اصل حاکمیت ملی و قرارداد اجتماعی داد.[۱۴] به گمان من چند و چون نفوذ مذهب در سیاست ایران، و تأثیر این نفوذ در سرنوشت جامعه، محور اصلی کتاب *رستم‌التواریخ* است. البته مفهوم «عرفی گری» در واژگان راوی یافتنی نیست، اما بی‌گمان مراد او تفهیم این نکته است که فروپاشی شیرازهٔ اوضاع اجتماعی ایران به زمان شاه سلطان حسین، و به طور مشخص فزونی نقش «خر صالحان» در امور سیاسی مملکت تأویل‌پذیر است. محور دیگر کتاب، یعنی تقابل حکومت کریم خان زند با سلطنت شاه سلطان حسین، و خیراندیشیهای اوّلی و خام‌اندیشیهای دوّمی نیز به همان مسألهٔ عرفی گری ربط دارد. انگار خودِ راوی هم، به مدد تمثیلی، بر آن بود که خواننده را به محور مرکزی کتابش هدایت کند.

رستم‌التواریخ با ذکری مختصر از کریم‌خان، «معمار ایران ویران» (ص ۱۲) می‌آغازد و سپس به تفصیل به شرح حکایت حیرت‌آور «نواب بنده پرور» می‌پردازد که از قضا شباهتهایی هم با داستان *بعثة‌الاسلامیهٔ* صادق

هدایت در آن سراغ می‌توان کرد و کاوش در همهٔ لایه‌های تمثیلی آن فصلی جداگانه می‌طلبد. «نواب بنده پرور» روزگاری تعزیه خوان بود و از ایران به هند گریخت و آن‌جا داعیهٔ سلطنت کرد و مدتی به نیرنگ و شعبده حاکم شد و سرانجام هم، از بیم جان، به ایران گریخت. راوی از بیم آن که اشارات تمثیلی کتابش را درک نکنیم، در پایان مقدمهٔ کتاب به تصریح می‌نویسد:

قصهٔ شیرین و دلکش داستان نغز خوش آقا محمدرضای خاتم ساز مشهور به نواب بنده پرور، ولد آقا کبیر صراف، اصفهانی را از روی مصلحت بر او افزودیم و مقدمهٔ *رستم‌التواریخ* بنمودیم تا اولوالالباب از خواندن و شنیدن آن متنبه و آگاه و از خواب غفلت بیدار و با اعتبار همراه شوند و به فریب زمانه ریشخند فلک شعبده باز نشوند. العاقل یکفیه الاشارة. والله اعلم بالصواب (ص ۵۳).

حتی مفهوم رستم‌الحکما از تاریخ و تاریخ‌نگاری هم سخت عرفی‌ست و به تصریح، مورخ را از دخالت دادن احکام مذهبی در کار تحقیق منع می‌کند[۱۵] و می‌نویسد:

مورخین را کاری به حق و باطل و حلال و حرام و گناه و ثواب نمی‌باشد. بلکه باید به دقتِ تمام از روی تحقیق و تفحص و تجسس حقیقت قضایا را بنویسند (ص ۲۰).

روایت *رستم‌التواریخ* از دوران حکومت شاه سلطان حسین گرد یک محور دور می‌زند و آن زهدِ ریایی شاه از یک سو و نفوذ روزافزون روحانیون در حکومت، و پیامدهای این نفوذ، از سوی دیگر است. در واقع اگر بتوان گفت که در زمان شاه عباس کبیر، مذهب شیعه ایدئولوژی وحدت ملی ایران بود و شاه با دقت و درایت از نفوذ روحانیون در کار سیاست ممانعت می‌کرد[۱۶]، آن‌گاه، به استناد *رستم‌التواریخ*، می‌توان نتیجه گرفت که در زمان شاه سلطان حسین نقش مذهب شیعه دگرگون شد و از ایدئولوژی وحدت ملی به الهیات حاکم بر سیاست بدل گشت و به موازات آن بخشی از روحانیون در امور سیاسی دست بالا پیدا کردند و سیاست مملکت را بیش و کم قبضهٔ قدرت خود ساختند. طلیعهٔ این تحول حتی در مراسم تاجگذاری

سلطان حسین مشهود شد. او سنّت صفویان را شکست و برای نخستین‌بار اجازه داد که یکی از روحانیون، یعنی ملامحمدباقر مجلسی، شمشیری را که نماد سلطنت بود بر کمر او ببندد[۱۷] و در دنیای سیاست، که نماد قدرت به اندازهٔ خود قدرت اهمیت دارد، اهمیت نمادین این حرکت به زودی آشکار گشت.

وقتی شاه سلطان حسین به قدرت رسید، «شهر دلگشای خلد آسای دارالسلطنهٔ اصفهان [...] از فرط معموری و آبادی جا و مکان خالی نداشت» (ص ۹) و رونق اقتصادی‌اش مایهٔ رشک فرنگی‌ها بود و در آن «از طایفهٔ نصاری، تجار و ملکدار بسیار بودند» (ص ۹۷)، اما شاه رغبت چندانی به کار ملک نداشت. از سویی «روز و شب در اکل و مجامعت بسیار حریص و بی‌اختیار بود» (ص ۸۲) و از سویی دیگر هر روز بیشتر بر قدرت سیاسی درباریان و روحانیون می‌افزود. اطرافیان شاه، «اعیان و اکابر و اشراف [...] و سرهنگان [...] چنان از شراب نخوت و غرور مست شده بودند که هر یک مانند فرعون دم از تبختر و تکبر و عُجب و جاه و جلال می‌زدند» (ص ۸۹). رستم‌الحکما که در طول کتابش پیوسته برای تفهیم نظراتش از تمثیلهایی زیبا بهره می‌گیرد، این بار هم به مدد تصویری موجز و گویا، تغییر اوضاع سیاسی دوران شاه سلطان حسین را نشان می‌دهد و می‌نویسد:

> از آثار زوال دولت و اقبال آن سلطان جمشیدنشان آنچه به ظهور رسید اول این بود که طبع اشرفش از اسب سواری متنفر شد و مایل خر سواری شده بود (ص ۱۰۶).

در عین حال، رستم‌الحکما با صراحتی خاص، نفوذ برخی از روحانیون در دربار شاه سلطان حسین را شرح می‌دهد و می‌نویسد:

> آن زهاد بی‌معرفت و خرصالحان بی‌کیاست در مزاج شریفش و طبع لطیفش رسوخ نمودند و وی را از جادهٔ جهانبانی و شاهراه خاقانی بیرون و در طریق معوج گمراهی وی را داخل و به افسانه‌های باطل بی‌حاصل او را مغرور و مفتون نمودند و بازار سیاستش را بی‌رونق و ریاستش را ضایع مطلق کردند.
>
> امور خرصالحی و زاهدی چنان بالاگرفت و امور عقلیه و کارهای

موافق حکمت و تدبیر در امور نیست و نابود گردید.

دیباچهٔ بعضی از مؤلفات جناب علامةالعلمایی آخوند ملامحمد باقر شیخ‌الاسلام شهیر به مجلسی را چون سلطان جمشید نشان و اتباعش خواندند که آن جنت آرامگاهی به دلایل و براهین آیات قرآنی حکمهای صریح نموده که سلسلهٔ جلیلهٔ ملوک صفویه، نسلاً بعد نسل بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید. از این احکام قوی دل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سررشتهٔ مملکتداری را از دست رها نمودند (ص ۹۸).

شیرازهٔ کار مملکت هر روز بیشتر از هم می‌گسیخت. همین «خرصالحان» بودند که به گفتهٔ رستم‌الحکما یکی «از مریدان علامةالزمانی حضرت فضایل مآبی صاحب کشف و کرامات و فضل و مقامات، آخوند ملامحمد باقر شیخ‌الاسلام شهیر به مجلسی را» حاکم بر کابل و قندهار کردند که آن روزها هر دو جزئی از خاک ایران بودند، و

در آن وقت شیعیان با حماقت و رعونت بی‌معرفت از مطالعهٔ مصنفات و مؤلفات علمای آن زمان چنان می‌دانستند که خون سنیان و مالشان و زنشان حلال است، چنان که سنیان با حماقت و رعونت بی‌معرفت تلف نمودن جان و مال و عِرض شیعه را واجب می‌دانند و این دو طایفه در گرداب گمراهی غرقه می‌باشند (ص ۱۱۵).

در نتیجهٔ بدرفتاریهای حکام کابل، افغانها سرانجام علم طغیان برافراشتند و با بیم و لرز به سوی اصفهان سرازیر شدند. اما هیبت سلطنت صفوی چنان بود که به قول راوی، مهاجمان جرأت ورود به شهر را نداشتند. به محاصرهٔ شهر بسنده کردند و اصفهان را به دام قحطی انداختند. دیری نپایید که به قول وی «پدران و مادران اطفال خود را می‌کشتند و می‌پختند و می‌خوردند» (ص ۱۵۳). اطرافیان شاه به جای چاره‌سازی سودای خیانت در سر داشتند. وزیر اعظم

او به محمود افغان نامه‌ای نوشت که ای نایب صاحب زمان و ای مظهر امن و امان، از این کوکبهٔ با عظمت و از این دبدبهٔ با مهابت ما تشویشی

به خاطر مبارک خود راه مده (ص ۱۳۲).

از سویی دیگر، برخی از «علما و فضلا و عرفا و صلحا و زهاد» هر روز نزد شاه می‌رفتند و به گوشش می‌خواندند که:

جهان پناها، هیچ تشویش مکن که دولت تو مخلّد به ظهور قایم آل محمد متصل خواهد بود (ص ۱۳۱).

به زعم رستم‌الحکما برخی دیگر از علما بیش از آن که به فکر نجات مملکت باشند فقط نگران حرام و حلال و نجس و پاک بودند. به گفتهٔ او واپسین امید اصفهان شاهزاده‌ای به نام نصرالله میرزا بود که با دلیری و درایت با افغانها می‌جنگید. روزی ملاباشی به سربازان شاهزاده تشر زد که لباسشان «ملوث» است. نصرالله میرزا عصبانی شد و گفت:

چرا عبث لشکر جان نثار ما را مکدر می‌نمایید. در این مقام وجود ملاباشی ضرورتی ندارد. البته دیگر ملاباشی در روز محاربه با ما نیاید.

ملاباشی از سخنان شاهزاده ملول شد [...] در غیبت شاهزاده به ارکان دولت پادشاهی گفت [...] این شاهزاده اگر تسلط یابد و زمام سلطنت به دستش درآید ما را تلف خواهد نمود. این کمان دست کش ما نیست [...] البته مگذارید پیاز او ریشه نماید [...] ارکان دولت حسب‌التمنای ملاباشی، بالاجماع و الاجتماع شاهزاده را از سالاری و سرداری معزول و به نامردی، او را خوار و زار و منکوب و مخذول نمودند [...] نصرالله میرزای منکوب مخذول غیور، در حال مأیوسی از فرط غیرت، کاسهٔ سر خود را بر سنگ خارا چندان زد که کاسهٔ سرش درهم شکست و جان به جان آفرین تسلیم نمود. (ص ۱۵۳)

در روایت رستم‌الحکما، انگار با مرگ او اصفهان که در دوران شاه عباس تجسم آغاز نوسازی و قدرت یابی خودجوش ایران بود، به راه زوال افتاد و طولی نکشید که:

شصت‌هزار لر و کرد و ترک و تاجیک [...] چون سیل به جانب بازارها و کاروانسراها و خانه‌ها روان گردیدند [...] و سامان سیصد ساله‌ای که خلق اصفهان در عهد ملوک صفویه فراهم آورده بودند در سه روز بر

هم زدند و شیرازهٔ کتاب به سرپنجهٔ جور و ستم از هم گسیختند (ص ۲۴۹).

گویا ترجیع بند تاریخ ایران همین ویرانگری ادواری شهرها به دست ایلات و اقوام بادیه‌نشین است. وقتی نزدیک به هفتصد سال پیش، بیهقی در اشاره به همین ایلات می‌گفت: «بیابان، ایشان را پدر و مادر است، چنان که ما را شهرها»[۱۸]، او نیز به همین ترجیع بند اشاره داشت.

به همان اندازه که رستم‌الحکما شاه سلطان حسین را، به ویژه در واپسین دوران حکومتش حاکمی سست رأی و کم خرد و بی‌تدبیر می‌دانست، و به تلویح و تصریح گناه ویرانی مملکت و انقراض سلطنت صفویه را بر دوش او می‌گذاشت، کریم‌خان زند را «معمار ایرانِ ویران» می‌خواند و فضایل سیاسی و برنامه‌های اجتماعی‌اش را می‌ستود. به عبارتی کوتاه و تلویحی زیبا، تمایز این دو شخصیت تاریخی را به این گویایی بیان می‌کند:

> [کریم خان]... عاقلی بود معقول فهم و منقول غیرمعقول را انکار می‌کرد. همه امورش مقرون به حکمت بود و به افسانه هرگز گوش نمی‌داد. از آن جمله حدیث خروج دجال را باور نمی‌کرد (ص ۳۲۲-۳۲۳).

روحانیون بر او خرده می‌گرفتند که *جاماسب نامه* را بر احادیث شیعی رجحان می‌گذارد.

ناباوری خروج دجال تنها مسئله‌ای نبود که روحانیون را به مخالفت با کریم‌خان برمی‌انگیخت. به گفتهٔ رستم‌الحکما امنای دولت کریم‌خان

> خواستند که به جهت طلبهٔ علوم وظایف قرار بدهند، قبول نفرمود و فرمود، ما وکیل دولت ایرانیم از خود اموالی نداریم که به ملاها و طلبهٔ علوم بدهیم و از مالیات دیوانی که انفاذ خزانهٔ عامره باید بشود، به جهت لشکرآرایی و مرزبانی و ایرانمداری چیزی به کسی نخواهیم داد. هر کس که خدمت به دولت ایران می‌نماید او را رتبه و مواجب مستمری خواهیم داد (ص ۳۰۹).

کریم خان می‌گفت:

آنچه شنیده‌ایم همهٔ انبیاء و اوصیا و پیغمبر ما و امامان ما و همهٔ پادشاهان گذشته صاحب کسب و حرفه بوده‌اند. غرض آن که وظیفه از برای کسی قرار نداد. (ص ۳۰۹).

رستم‌الحکما در عین حال به سیاستهای اقتصادی و سیاسی کریم خان که همه در جهت ایجاد نوعی ثبات و مرکزیت اقتصادی بود، اشارتی مفصل دارد. می‌نویسد: «مقرر فرمود جمیع مأکولات را نرخی معین و مشخص» تعیین کند (ص ۳۶۰) و راوی به تفصیل قیمت «مأکولات و ملبوسات و دواب مایحتاج» مردم را ذکر می‌کند («یک باب خانه خوب، ده تومان» و «اسب خوب بی‌نظیر یک رأس بیست تومان») (ص ۱۳۶). کریم خان در عین حال بر آن شد که کار اصناف شهرها را سامان دهد و:

در هر بلدی محتسبی با تسلط تعیین و برقرار فرمود [...] و جمعی مأمور بودند که از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب در همهٔ کوچه‌ها و بازارها بگردند و خلایق را باخبر کنند که بازارها و کوچه‌ها را به جاروب کشیدن و آب پاشیدن پاک و پاکیزه و باصفا نمایند. (ص ۳۰۸).

کریم‌خان برای حکام ولایت مواجبی مقرر کرد که «مبلغ صد تومان نقد و مقدار چهارصد خروار غله» بود (ص ۳۰۷) و می‌کوشید از فساد و تعدی این حکام جلوگیری کند. در عین حال به آبادی شهر شیراز، که مقر حکومتش بود، عنایتی خاص داشت.

همه کوچه‌ها و بازارهای شهر شیراز را با سنگهای بزرگ قطعه به موزونی سنگ بست کردند و در هر چهل گز یک چاه سرپوشیده به جهت آب باران قرار دادند (ص ۳۳۵).

رابطه کریم‌خان با سفرای خارجی و شناختش از نیّات خارجیان، دست کم آن چنان که در *رستم‌التواریخ* نقل شده است، سخت جالب به نظر می‌آید. یکی از زیانبارترین عوارض نفوذ غرب در ایران این بود که قدرتمندان و سیاستمداران ایرانی به تدریج اعتماد به نفس خویش را در برابر فرنگی‌ها از دست دادند. غرورِ گاه بی‌رویهٔ دیروزشان یک شبه به حس حقارتی

حیرت‌آور بدل شد. دیری نپایید که تمجید و تعریف و تأیید دولتها و سفرای غربی را بر میل و خواست و مصلحت ایرانیان رجحان گذاشتند. به اعتبار سفرنامه‌ها و خاطراتی که در چند دهۀ اخیر به چاپ رسیده قاعدتاً باید بتوان زمان دقیق این تحول روانی و سیاسی مهم را تعیین کرد. به هر حال، در رفتار کریم خان نشانی از حقارت سیاسی به چشم نمی‌خورد. رستم‌الحکما، که خود شناخت چندان دقیقی از اوضاع بین‌المللی نداشت و «پنه پارته» را «پادشاه انگلیز» (ص ۲۲) می‌پنداشت، به تفضیل دربارۀ این جنبه از سلوک کریم‌خان نوشته است.

می‌گوید وقتی کریم‌خان می‌خواست سفیر عثمانی را بپذیرد، اطرافیان او نصیحتش می‌کردند که «جامه‌های نو خود را بپوش و خود را آراسته کن و پای خود را دراز مکن» (ص ۳۶۵). اما هنگام این دیدار، کریم‌خان «یک پای خود را دراز کرد. تنبان قصب قرمز مندرسی به پا نمود که سر کاسۀ زانوی آن پاره و آسترش نمودار شد» (ص ۳۶۵). رفتارش با سفیر انگلیس حتی جالبتر بود. مدتها سفیر را نمی‌پذیرفت. می‌گفت «اگر با ما کاری دارد ما با او کاری نداریم» (ص ۳۸۳). از اطرافیانش پرسید، «حاجت ایشان چیست؟» گفتند: می‌خواهند با «پادشاه ایران بنای دوستی و آمد و شد گذارند و کارسازی اهل فرنگ و هند و ایران شود.» گرچه بالمآل سیاستی که به گفتۀ رستم‌الحکما در برابر این هیأت اتخاذ کرد دون کیشوت‌وار بود، اما پاسخی که به اطرافیانش داد تاریخی بود.

> از شنیدن این سخنان بسیار خندید و گفت دانستم مطلب ایشان را. می‌خواهند به ریشخند و لطایف‌الحیل پادشاهی ایران را مالک و متصرف گردند، چنان که ممالک هندوستان را به خدعه و مکر و تزویر و نیرنگ و حیله و دستان به چنگ آوردند و مانند رستم دستان به دو زانو نشست و دست بر قبضۀ شمشیر خود گرفت و مانند نرّه شیر غرید و فرمود ما ریشخند فرنگی به ریش خود نمی‌پذیریم و اهل ایران را به هیچ وجه من‌الوجوه احتیاجی به امتعه و اقمشه و اشیاء فرنگی نیست [...] اهل ایران هر چه می‌خواهند خود ببافند و بپوشند [...] اگر چنانچه

با خود فکر می‌نمایید که فرنگی صاحب حسن سلوک است و شما در همه جا برای خود نانی پخته باشید و اگر فرنگی بر ایران غالب و مسلط گردد شما باز صاحب مناصب عالیه خواهید بود، نه چنین خواهد بود [...] اگر العیاذ بالله فرنگی ایران را مالك شود [...] اکابر و اشراف و اعزّه و اعیان ایران را خوار و زار می‌سازند و چنین بدانید که فرنگی به عقل و تدبیر و زیرکی هندوستان را به چنگ آورد نه زور و مردانگی (ص ۳۸۶).

انگار نه تنها «اکابر و اشراف»، بلکه سلاطین بعد از کریم‌خان هم، اغلب، به این پند توجهی نکردند، و در نتیجه بر ایران رفت آنچه که رفت.

یادداشت‌ها

۱. منابع متعددی در این زمینه سراغ می‌توان کرد. برای بحث مشخص وضع ایـران، ر.ک.

فوران، جان. مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تـا سـالهای پس از انقلاب اسلامی. ترجمه احمد تدین ـ مؤسسه خدمات فرهنگی رسا ـ ۱۳۷۷

بسیاری از سفرنامه‌های غربیها مؤید همین نکته‌اند. مثلاً ر.ک.

دلاواله، پیترو. سفرنامهٔ پیترودلاواله. شعاع‌الدین شفا. تهران (؟).

برای بحث کلی وضع کشورهای اسلامی در قیاس با اروپا، ر.ک.:

Hodgson, Marshal. *The Venture of Islam.* 3 vol., N.Y. 1987.

و نیز

Lewis, Bernard. *Islam and the West. N.Y. 1996.*

۲. منابعی که در چند سال اخیر دربارهٔ تجدد *(Modernity)* در غـرب نـوشته شـده متعدداند. برای بحث کلی روال تجدد، ر.ک.:

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Stanford, 1990.

برای بحث جریان پیدایش زبان ملی و مفهوم ملیت، ر.ک.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities.* London. 1995.

برای بحث تحولات فلسفی و شناخت شناختی، ر.ک.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age.* Tr. By Robert Wallace. N.Y. 1983.

برای یکی از بهترین منابع موجود دربارهٔ سرآغاز تجدد در ایتالیا، ر.ک.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of Renaissance.* N.Y. 1990.

۳. در چند سال اخیر بسیارند کسانی که به وجود ایـن دو گـردونهٔ فـرهنگی مـتمایز قائل‌اند. برای بحث موجز این نظریه، ر.ک.

Strauss Leo. "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections" in *Studies in Platonic Political Philosophy,* Chicago 1983. pp. 147-174.

۴. در چهل سال اخیر بحث «شیوهٔ تولید آسیایی» و «استبداد شرقی» از جمله نکاتی بود که مورخین و مفسرین و مؤمنین مارکسیست و غیر مارکسیست ایرانی درباره‌اش فراوان نوشته‌اند. برای بحثی اجمالی در این‌باره، ر.ک.:

Vali, Abbas. *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History*. N.Y. 1996. pp. 21-52.

۵. مینوی، مجتبی، «تسخیر شهر اصفهان» در تاریخ و فرهنگ، تهران، ۱۳۵۲. ص ۲۷۶.

٦. برای بحث درخشانی دربارهٔ نقش زبان در تعیین و تثبیت هویتی خودبنیاد، ر.ک.
Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. N,Y. 1989. pp.3-23.

۸. بـرای بـحث اجـمالی زنـدگی و آثـار رسـتم‌الحکـما و مـعرفی نسـخ مـوجود رستم‌الحکما، ر.ک. سهیلی خوانساری، محمد، «رستم‌التواریخ»، وحید، سال اول، شمارهٔ اول، دی ۱۳۴۲. ص ۵-۲۱. و نیز:
نجم‌آبادی، سیف‌الدین، «دستنویسهای فارسی در کتابخانهٔ سلطنتی سابق برلن»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تـهران، شـماره ۳، سـال هـفتم، فـروردین ۱۳۳۹ ص ٦۹-۸٦. در عین حال محمدتقی دانش‌پژوه هم در مقاله‌ای پـیرامـون دستورالملوک اشاراتی به رستم‌الحکما و آثارش دارد. ر.ک. به:
دانش پژوه، محمدتقی. «دستورالملوک میرزا رفیعا و تذکرةالملوک مـیرزا سـمیعا»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شـمارهٔ ۵و٦، سـال پـانزدهم. ۱۳۴٦. ص ۴۷۵-۴۸٦.

۸. لغت‌نامهٔ دهخدا، ج ۲۷، شمارهٔ مسلسل ۱۲۸، فروردین ۱۳۴٦.

۹. دانش پژوه، همان، ص ۴۷۷.
برای بحث کوتاهی دربارهٔ طنز رستم‌الحکما، ر.ک.
Javadi, Hasan. *Satire in Persian Literature*. Rutherford. 1988. p. 76,115.

۱۰. برای بحث مفصل این مسائل، ر.ک.
White, Hayden. *Topics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. N.Y. 1978.

و نیز
The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation. N.Y. 1987.

و نیز
De Certeau, Michel. *The Writing of History*. Tr. by Tom Conley. N.Y. 1988.

۱۱. برای بحث مفصل «طرح‌اندازی» و دیگر شگـردهای روایـی مـتون تـاریخی، ر.ک.
White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in*

Nineteenth-Century Europe. N.Y. 1973.

۱۲. وایت، ۱۹۷۸ و ۱۹۸۷.

۱۳. رورتی، همان، ص ۹۶-۴۴.

۱۴. برای بحث جنبه‌های سیاسی تجدد، ر.ک.

Toulmin. Stephan. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. N.Y. 1990.

۱۵. گفته‌اند که جوهر تجدد را در عرفی شدن تفکر سیاسی و تاریخی سراغ می‌توان کرد. در عرصهٔ تفکر سیاسی، ماکیاول نخستین متفکری بود که گفت حلال و حرام را در کار اندیشه سیاسی جایی نیست و کوشید بافت قدرت را بی‌عنایت به اعتقاد مذهبی ـ اخلاقی آن بررسی کند. همین تحول به تدریج در زمینهٔ تاریخ نیز پدیدار شد. مثلاً، ر.ک.

Berlin, Isiah. *The Crooked Timber of Humanity*. N.Y. 1994.

و نیز

Calasso, Roberto. *The Ruin of Kasch*. Tr. by W. Weaver. Cambridge. 1994.

۱۶. دربارهٔ شاه عباس و سیاست او در قبال مذهب و روحانیون فراوان نوشته شده. مثلاً ر.ک. به:

Savyory, Roger. *Iran Under the Safavids*. N.Y. 1980, pp. 91-103.

۱۷. منابع مختلفی در این‌باره، و نیز در باب شکوه و عظمت مراسم تاجگذاری نوشته‌اند. برای مثال، رک. مینوی، مجتبی، همان، ص ۲۸۹-۲۸۸.

۱۸. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، مشهد. دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی. ۱۳۵۰. ص ۸۷.

تجدد در عصر استعمار

ناصرالدین شاه و تجدد
تهران و تجدد
مجله کاوه و مسئله تجدد
سیدفخرالدین شادمان و مسئله تجدد

ناصرالدین شاه و تجدد[1]

ناصرالدین شاه سه بار به اروپا رفت. سفر اوّلش در سال ۱۲۹۰ ق. (۱۸۷۳م.)، دوّمی در ۱۲۹۵ ق. (۱۸۷۹ م.) و سوّمی در ۱۳۰٦ ق. (۱۸۸۹م.) صورت پذیرفت. هر بار برای چند ماه کار مُلک را به نایب‌السطنه‌ای می‌سپرد و همراه بخش اعظم صاحب منصبان مملکتی و درباریان بانفوذ، ایران را به قصد سیاحت فرنگ ترک می‌گفت. در این سفرها از روسیه، عثمانی، آلمان، بلژیک، انگلیس، فرانسه، سویس، ایتالیا و اتریش دیدن کرد.

شاه رغبتی تمام به خاطره‌نویسی داشت. در نتیجه «مشاهدات این سفر فرخنده اثر را به عادت سایر اسفار ملوکان»[2] به شکل سه سفرنامه از خود بجا گذاشت.[3] گرچه هنوز نسخه‌ای منقح از کل این سفرنامه‌ها به چاپ نرسیده، با این حال کاوشی در چاپهای موجود، گام نخست لازمی‌ست در راه شناخت جنبه‌ای از پیچیدگی‌های روال رویارویی ایران با تجدّد.

در غرب جدال تجدّد در هر جامعه در اساس دو سویه بود. منادیان تجدّد (که اغلب طیفی از روشنفکران و سرمایه‌داران و برخی از اشراف را در برمی‌گرفت) در یک سو قرار داشتند و معاندان تجدّد (که اغلب شامل سر کردگان کلیسا، شاهان مستبد و بسیاری از اشراف بود) در سوی دیگر.[4]

در ایران این جدال ابعاد پیچیده‌تری پیدا کرد. مراد برخی از تجدد، جامعه‌ای آزاد و دموکراتیک، عرفی و عقل‌گرا بود، گروهی دیگر در لوای تجدّد، سوداگر سلطهٔ استعماری بودند، برخی هم از تجدّد بیشتر نظام مالیاتی منظم‌تر و دستگاه تفتیش افکار و احزاب قاهرترش را می‌خواستند. به عبارت دیگر، نزاع معارضان و منادیان تجدّد در ایران همواره در سایهٔ مسئلهٔ استعمار

صورت پذیرفته.[۵] به علاوه، در ادوار مختلف، غرب و استعمار چهره‌های گونه‌گونی از تجدّد به ایران نشان داده‌اند. روسیه و شوروی، انگلستان، آلمان، فرانسه، اتریش و بالاخره امریکا و ژاپن هر یک در پی تحکیم نوع ویژه‌ای از مناسبات اقتصادی و فرهنگی بوده‌اند. بجبوحهٔ آغاز این جدال پیچیده در ایران در دوران حکومت ناصرالدین شاه بود که نزدیک به نیم قرن دوام داشت. هدف من در این‌جا بررسی کارنامهٔ سیاسی ناصرالدین شاه و دوران حکومتش نیست. ارزیابی جامع پیامدهای تاریخی و اجتماعی این سفرها (از قراردادهای رژی و رویتر و تأسیس لاتاری گرفته تا برقراری روابط پستی منظم میان ایران و اروپا و تأسیس نخستین موزهٔ ایران در کاخ گلستان و ایجاد اولین خیابان «جدید» در تهران)[۶] هم مرادم نیست. تنها می‌خواهم متن سه سفرنامه را از زاویهٔ جنبه‌هایی از تجربهٔ تجدّد در ایران بررسی کنم.

سفرنامه‌های ناصرالدین شاه، مانند هر سفرنامهٔ دیگر، متنی است در آنِ واحد تاریخی و ادبی. به گمانم مرزبندیهای سنّتی میان متون «تاریخی» و «ادبی» محتاج بازاندیشی‌اند.[۷] تاکنون متون تاریخی را اغلب بی‌عنایت به صناعات سبکی و ظرافتهای ادبی یا نظری‌شان سنجیده‌اند. از سویی دیگر، بسیاری از متون ادبی هم فارغ از بستر تاریخی‌شان ارزیابی شده‌اند. هر دو راه، به گمانم، ناتمام‌اند. باید «تاریخی بودن» متون ادبی و «ادبی بودن» متون تاریخی را، در آن واحد، درنظر گرفت.[۸] به دیگر سخن، باید با نوع روشی که در ملتقای تاریخ، زبانشناسی، روانشناسی، و سبک‌شناسی‌ست به سراغ این متون رفت و شگردهای (*Tropes*) روایی‌شان را دریافت و رابطهٔ این شگردها با واقعیتها و شگردهای سیاسی ـ تاریخی را بر رسید.

هر سند تاریخی بالمآل نوعی متن ادبی، و هر متن ادبی سرانجام نوعی سند تاریخی‌ست. هر متن، یک روایت است، و هر روایت، برداشتی‌ست از واقعیت. ساخت و بافت ذهن و زبان راوی، یا به عبارت دیگر جهان‌بینی او، این برداشت را شکل می‌بخشد و به صورت گفتار یا نوشتار درمی‌آورد. حتّی سیاههٔ ساده‌ای از رخدادهای تاریخی که به ظاهر «بازتاب» صرف «واقعیت» است، برخاسته از جهان‌بینی خاصی‌ست و با شکل خاصی از قدرت ملازمت

دارد.[۹] در هر شکل ادبی و هر ساخت زبانی، نوعی ساخت سیاسی مستتر است.[۱۰] شناخت هر یک از این دو، بی‌شناخت آن دیگری شدنی نیست. می‌خواهم با روشی برخاسته از این مقدمات به سراغ سفرنامه‌ها بروم.

نخستین نکته‌ای که دربارهٔ این سه سفرنامه جلب توجّه می‌کند نفس نگارش آنهاست. یکی از ویژگیهای تجدّد، درک ضرورت ضبط و حفظ احوال زندگی روزمره است. تجدّد حوزهٔ آنچه را «تاریخی» و «مهم» است، دگرگون می‌کند. هر آنچه در زندگی اجتماعی می‌گذرد اهمیتی تاریخی پیدا می‌کند و حفظ و ضبطش ضروری انگاشته می‌شود. رسم کتابت (در برابر سنّت شفاهی) و خاطره‌نویسی، به عنوان روایت مکتوب فردگرایانه از زندگی، اهمیّتی نو می‌یابد.[۱۱] به عبارت دیگر، گرایش ناصرالدین شاه به درج و حفظ خاطرات و سفرنامه از جنس گامهای ملازم تجدّد است.

امّا یکی دیگر از اسباب تجدّد، گذار از نظم مذهبی زندگی به نوعی انتظام سیاسی ـ قانونی و عقلانی‌ست. به عبارت دیگر، باگسترش جریان عرفی شدن، ملاحظات عقلی و قانونی و کوش و توش فردی بیش از ملازمات آسمانی و رأی استبدادی یا بخت و ستاره، هادی تصمیمات و تحولات اجتماعی و انسانی به شمار می‌رود. ناصرالدین شاه از سویی دلبستهٔ سنّت متجدد خاطره و سفرنامه‌نویسی بود و از سویی دیگر سخت در بند احکام سعد و نحس آسمانی. همنشینی این سویه‌های متناقض و پیچیدگی‌های تاریخی تجربهٔ تجدّد را در ایران به خصوص در حول و حوش سفر اوّل شاه به فرنگ ملاحظه می‌توان کرد.

سپهسالار و دیگر متجدّدان دربار ناصری می‌خواستند شاه را به فرنگ ببرند تا شاید او از پیشرفتهای آن‌جا عبرتی بگیرد. سبیل سیاست خود را دگرگون کند و راه را بر تجدّد و دموکراسی نبندد. میرزا حسین‌خان سپهسالار در نامهٔ بلندی که به قصد تشویق شاه به سفر نوشته بود، ادعا می‌کند که:

> فواید و معانی این سفر... همایونی به فرنگستان در نظر اغلب عقلای ما هنوز به آن طور که باید معلوم نشده است... این عزم ملوکانه محض سیاحت نیست. این یک شاهراه بزرگی‌ست که از برای ترقّیات ایران

> گشوده می‌شود. در این سفر تنها پادشاه ایران به فرنگستان نمی‌رود، در حقیقت تمام دولت ایران به جهت نجات این ملک به تفحص اوضاع دنیا می‌رود.[۱۲]

از سویی دیگر، دولتهای غربی هر یک سودای بسط و تحکیم قدرت سیاسی و اقتصادی خود را داشتند. کافی‌ست به یاد بیاوریم که ناصرالدین شاه در طول سلطنتش هشتاد و سه هزار قرارداد تجاری و سیاسی و سرحدی امضاء کرد و به ادعای ناظم‌الاسلام کرمانی «سی‌وپنج از آن مقاولات با اخذ پیشکش چشم‌بسته به صحه رسید.»[۱۳] فرنگی‌ها در عین حال می‌خواستند از شاه زهرچشمی هم بگیرند. شاه در ظاهر بیشتر میل به خوش‌گذرانی داشت. غرضش نه تلمّذ که تلذّذ بود. در عین حال می‌خواست آن گوشه‌هایی از تجدّد را که به نفع مالی و سیاسی شخص پادشاه است به ایران بیاورد و سویه‌های خطرناک آن (چون دموکراسی و قانون) را یا از بیخ براندازد یا خنثی کند.[۱۴]

پس از کشمکش فراوان، شاه بالاخره به آغاز تدارک سفر رخصت داد. در عین حال، برای «تسلیهٔ خاطر» تصمیم به استخاره گرفت و با دریافت جواب استخاره در نامه‌ای به سپهسالار چنین نوشت:

> جناب صدر اعظم ... چون سفر فرنگستان کار عمده‌ای بود، برای تسلیهٔ خاطر لازم شد استخاره به قرآن بشود که اگر خوب آمد، به جدّ تمام مشغول بشویم، اگر بد آمد که از صرافت بیفتیم. امروز به آقا سید صادق نوشتم. بدون آن که مطلب را بفهمد، نیّت را استخاره کرد. اوّل آیهٔ میانهٔ مایل به بد آمد. برای رفع تردید، دوباره استخاره شد. بسیار بد آمد. آیهٔ مبارکه را فرستادم ببینید. حال که خدا مصلحت ندانست باید کلیةً از این صرافت افتاد. شارژدفر روس، وه، دیگر مذاکره نشود. از اتریش هم دعوتی نشود. ان‌شاءالله در داخله سفرهای خوب باید کرد در این زمستان... کارها را باید به خدا واگذاشت. زیاده فرمایشی نبود.[۱۵]

البته سپهسالار بیشتر در فکر مصلحت اجتماعی بود، نه مصلحت الهی و سرانجام، شاه را به تجدید نظر واداشت و کار تدارک سفر را از سر گرفت.

شب قبل از سفر اوّل، شاه، به روایت مهدی قلی خان هدایت:

> به شاهزاده عبدالعظیم می‌رود. در مراجعت سربازهایی می‌خواهند عرضی بکنند. سواران ملازم مانع می‌شوند. سربازان سنگ به اطراف آنها پرتاب می‌کنند. یک دو سنگ به کالسکهٔ شاه می‌خورد. اسبها رم می‌کنند. یکی از قیش‌ها پاره می‌شود و سبب معطلی... بعضی از سربازان را می‌گیرند به شهر می‌آورند. ده نفر بودند. حکم به طناب انداختن آنها می‌شود. الحاج [سپهسالار] مؤثر نمی‌افتد و نه نفر را طناب می‌اندازند.[۱۶]

پس گام نخستین در «شاهراه بزرگی... که برای ترقیات ایران گشوده» می‌شد در سایهٔ این خونریزی خوف‌انگیز و آن استخارهٔ خرافی برداشته شد.

نکتهٔ کلی دیگری که دربارهٔ این سفرنامه جلب توجّه می‌کند نحوهٔ نگارش آنهاست. بخش اعظم این دفترها را نه شاه که محرران همراهش به قلم تحریر درآوردند. شاه به ندرت خود چند سطری می‌نوشت و نگارش باقی روایت را به عهدهٔ اطرافیان برگزیده‌اش وامی‌گذاشت. او می‌گفت و آنها می‌نوشتند. وصف صحنهٔ نگارش سفرنامه‌ها سخت خواندنی است:

> باشی قلمدان نگاهداشته، اکبری لاله، امین خلوت کتابچهٔ روزنامهٔ کهن در دست و مستعد نوشتن این کتابچه، اعتمادالسلطنه روزنامهٔ فرنگی در دست منتظر خواندن و میرزا محمد خان برای او لاله نگاه داشته. مجدالدوله، ابوالحسن خان، مردک، محمدعلی خان، محمدحسن میرزا، ادیب جوجه، کریم‌خان، آقادایی، تقی‌خان آب در دست ایستاده...[۱۷]

منقدان گفته‌اند ارج تازه‌یاب روایت مکتوب، در قیاس با روایات شفاهی، و رواج خاطرات و سفرنامه‌های فردی، در کنار پیدایش نوع ادبی تازه‌ای چون رمان، همگی از پیامدهای تجدّداند؛[۱۸] ریشه در فردگرایی فلسفی و اجتماعی دارند و همین فردگرایی را شالودهٔ تفکر سیاسی و زیبایی شناختی تجدّد دانسته‌اند. بدین‌سان راوی متجدّد، در مقام «من اندیشندهٔ» دکارتی، روایت خود را از واقعیت باز می‌گوید و مسؤولیت صحت و سقم روایتش را

می‌پذیرد. روایات سنّتی اغلب با مَطلعی چون «یکی بود یکی نبود» می‌آغازند و بدین سان مسؤولیت روایت را به دوش زمان و گذشتگان می‌گذارند،[۱۹] در مقابل، بار روایت عصر تجدّد بر دوش راوی است. ولی کار نگارش ناصرالدین شاه بیشتر به صحنهٔ نمایش مانند است تا خلوت یک راوی. سبکی به نسبت نو و فردگرایانه را به شیوه‌ای سخت سنّتی و جمعی شکل می‌بخشد و کار نگارشش مناسکی مفصل دارد.

البته ناصرالدین‌شاه سخت پابند این نوع مناسک بود. سفرهای او به فرنگ، مانند مسافرتهای دیگر پادشاهان مشرق زمین به اروپا در آن زمان برای فرنگی‌ها نوعی نمایش خارق عادت بود و ماجرایی غریب می‌نمود.[۲۰] ظاهراً با ترکیبی از کنجکاوی آغشته به تحقیر به دیدن این مسافران می‌رفتند. آنچه به‌ویژه در مورد این مسافران سلطنتی جلب توجه می‌کرد کبکبه و دبدبهٔ کاروانهای سلطنتی بود. این کبکبه نه تنها در نحوهٔ نگارش که در سبک متن سفرنامه‌ها هم بازتاب پیدا می‌کند. نثر منشیانهٔ اعتمادالسلطنه در مقدمهٔ یکی از سفرنامه‌ها در واقع تجسم سبکیِ آن طمطراق کاروان ناصری بود. می‌نویسد:

> بسم‌الله رحمان‌الرحیم. در سال خجسته فال اودئیل یک هزار و سیصد و شش هجری که بندگان اعلیحضرت قوی شوکت اقدس همایونی شاهنشاه جمجاه خسرو کارگاه‌السلطان بن‌السلطان ناصرالدین شاه صاحبقران شیّدالله تعالی دعائم دولته عزم مسافرت اقلیم اروپا و ملاقات دوستانه با امپراطوران و پادشاهان عظیم‌الشأن و رؤسا معظم ملل فرنگ را تصمیم و با میامین اقبال روزافزون روز دوازدهم ماه شعبان المعظّم از جایگاه سلطنت عظمی انتهاض خسروانه فرموده و روز بیست و چهارم شهر صفرالمظفر به تختگاه خلافت تشریف قدوم ارزانی داشتند. روزنامهٔ وقایع حالات و بدایع مشاهدات این سفر فرخنده اثر را به عادت سایر اسفار ملوکانه یوماً فیوماً به قلم معجز رقم مبارک عزّ ترقیم داده و در این اوان میمنت اقتران برحسب امر قدر قدرت جهان مطاع همایون صاحبقرانی این خانه زاد دولت جاوید آیت محمد حسن ملقب به اعتمادالسلطنه سفرنامهٔ مبارک را در

دارالطبع خاصهٔ دولتی به زیور طبع متحلّی داشت.[۲۱]

به علاوه، در روایت، نوعی قرارداد ضمنی میان خواننده و نویسنده مستتر است که منطق روایت و مرزهای میان خیال و واقعیت را تعیین می‌کند. ناصرالدین شاه در لحظهٔ گویایی از سفرنامهٔ خود که بیشتر به تحلیلهای ساخت‌زدایی (Deconstruction) مانند است، پرده از بخشی از این منطق برمی‌دارد. می‌گوید:

> نمازی خوانده در کرملین، بعد عکس انداخته. از آن جا رفتیم به موزه گردش کردیم. امّا حالا که این روزنامه را ابوالحسن خان می‌نویسد، هنوز نه عکس انداخته‌ایم نه موزه رفته‌ایم... شاید هیچ عکس هم نیندازیم یا موزه را هم نبینیم.[۲۲]

پس آنچه در طول متن سفرنامه‌ها، با لحنی متقن و به عنوان مشهودات و رخدادهای سفر، «عزّ ترقیم» یافته چندان هم قطعی نیست. شاه آنچه را که خواسته نوشته، نه آنچه را دیده و کرده.

نکتهٔ مهم دیگری که دربارهٔ سه سفرنامه به چشم می‌خورد زبان آنهاست. هر چه در متن به پایان سفرها نزدیکتر می‌شویم، شمار کلمات خارجی مستعمل در متن هم به تدریج فزونی می‌گیرد. بخشهایی از خاطرات سفر دوّم و سوّم شاه یادآور زبان جعفر خان بازگشته از فرنگ است. کاربرد واژه‌های فرنگی در این بخشها به هیچ رو محدود به واژه‌هایی چون «باله» نیست که برابری در فارسی نداشتند. مثلاً در یک مورد، در فاصلهٔ دو صفحه اصطلاحات «انطرسان»، «کاسل»، «اکسپوزیسیون» و «سوپه» را به کار می‌بندد.[۲۳] البته ناصرالدین شاه به زبانهای خارجی، به خصوص فرانسه، دلبستگی فراوان داشت. در زمان او جلد اوّل فرهنگ فارسی ـ فرانسه تدوین شد و به روایت ایرج افشار شاه خود نقش مهمی در تدوین این فرهنگ به عهده گرفت.[۲۴] ولی اگر بپذیریم که فارسی از ارکان استقلال فرهنگی ایران است، و اگر قبول کنیم که تفکر سالم و خودبنیاد ملازم زبانی به همان اندازه سالم و خود بنیاد است،[۲۵] آن گاه تحول زبانی سفرنامه‌ها نشان بارز روال سقوط فرهنگی ایران در آن زمان است. وقتی شاه مملکتی کاربرد واژه‌های

فرنگی را وسیله‌ای برای تظاهر به فضل می‌داند، آن‌گاه سلطهٔ فرهنگی فرنگ کاری‌ست تحقق یافته. زبان‌پریشی از عوارض پریشندگی سیاسی ـ روانی‌ست و پریشندگی سیاسی ـ روانی از ملازمات استعمارزدگی.[۲۶]

در همین زمینه نکتهٔ حتی مهمتری در متن سه سفرنامه به چشم می‌خورد. از سفر دوّم به بعد واژهٔ «فرنگی» برای ناصرالدین شاه، انگار، دیگر مترادف صفت «بهتر» و «برتر» شده. پیش از آغاز سفر دومش شاه، می‌گوید:

> خلاصه با تمام حرم رفتیم بالا خانه. این میدان طوری چراغان بود و با شکوه که هیچ به تهران شبیه نبود. مثل شهرهای فرنگستان و چراغانهای آن‌جا بود. خیلی جلوه داشت.[۲۷]

در بخش دیگری، در سفر سوّم، در توصیف نخجوان می‌گوید:

> دو بنای کهنهٔ خراب از آثار قدیمی متصل به شهر دیدم. گفتند مسجد بوده است. گویا در استیلای اسلام اعراب بنا کرده باشند... اما عمارت حالیهٔ حاکم که در آخر شهر و منزل ما بود غیر از اینها و بسیار جای خوبی‌ست به طرز فرنگستان بنا کرده‌اند... منزل ما بسیار خانهٔ خوب و طرز عمارات فرنگستان است.[۲۸]

در طول سفرنامه‌ها شاه بارها هنگام توصیف طبیعت اروپا آن‌جا را به «بهشت» تشبیه می‌کند. حتّی گدایان اروپا هم از گداهای وطنی بهترند. «گداهای فرنگستان عوض گدایی ساز می‌زنند. کمانچه می‌کشند. هیچ سؤال نمی‌کنند.»[۲۹] مردم اروپا هم برای شاه جذابیت خاص دارند. دربارهٔ انگلیسی‌ها، می‌گوید «زنهای بسیار خوشگل دارد. نجابت و بزرگی و وقار و تمکین از روی زن و مرد می‌ریزد. معلوم است که ملت بزرگی‌ست و مخصوصاً خداوند عالم قدرت و عقل و هوش و تربیت به آنها داده است.»[۳۰] طبیعی‌ست اندکی آشنایی با تاریخ اجتماعی اروپا در دهه‌های پایانی قرن نوزدهم نشان می‌دهد که هم فلاکت در آن زمان فراوان بود و هم سائل سمج.

ارعاب تدریجی شاه در برابر فرنگی‌ها بیش از هر جا در وصف سفرش به لندن به چشم می‌خورد. ملکهٔ ویکتوریا، برخلاف رسوم رایج دیپلماتیک به استقبال شاه نرفت. شاه و اطرافیانش می‌دانستند که حرکت ملکه را قاعدةً باید

نوعی بی‌احترامی سیاسی تلقی کنند.[۳۱] ولی شاه در متن سفرنامه ادعایی درست مخالف این واقعیت می‌کند و می‌گوید: «الحق کمال مهربانی و دوستی را پادشاه از اول ورود به خاک انگلیس الی امروز نسبت به ما به عمل آورده‌اند.»[۳۲] در عین حال باید توجه کرد که در تمام طول این بخش، به جز یک مورد، شاه ذکری از این واقعیت نمی‌کند که حاکم انگلستان در آن زمان یک زن بود. برعکس در بیش و کم همه موارد شاه برای اشاره به ملکهٔ ویکتوریا واژهٔ «پادشاه» را به کار می‌گیرد.

نکتهٔ جالب دیگر در باب بخش لندنِ سفر، ساخت عبارات آغازین این بخش است. معمولاً شرح روزهای سفر شاه با عبارت واحدی به این مضمون می‌آغازد که «از خواب برخاستیم و نهار [= ناهار] خوردیم و ...» اما شرح روزی که قرار است به دیدن ملکهٔ ویکتوریا برود چنین آغاز می‌شود: «باید برویم به قصر ویندزور که مقرّ اعلیحضرت ویکتوریا پادشاه انگلیس است...»[۳۳] به گمانم لحن این عبارت، و سایهٔ بلند «باید» بر آن، بازتاب تحولی بود که در ذهن شاه ایران نسبت بهٔ انگلیس پدیدار شده بود. بی‌جهت نبود که بعد از ملاقات ملکه، شاه را به دیدن مانور نیروی دریایی انگلیس بردند و زهرچشمی از او گرفتند.

هر چه شاه بیشتر مرعوب فرنگ می‌شد، طبیعت و مردم ایران را بیشتر به دیدهٔ تحقیر می‌نگریست در سفر سوّم، یکی از روستاهای آذربایجان را چنین توصیف می‌کند:

> این ده مثل این است که زیر قتل و غارت چنگیز خان درآمده... دو سه دکان بسیار کثیف ... دکاندارهای ریش سفید کثیف، تو دکانش قدری کره و روغن داشتند. یعنی بازار بود. خیلی کثیف بود... طرف دست چپ کوههای کوچک کوچک خاکی بی‌بوتهٔ بدترکیب مهمومی دارد. آدم نگاه به این کوهها می‌کند، کم مانده دل آدم بترکد... به قدری صاحب منصب و جمعیت بود که آدم قی‌اش می‌آمد.[۳۴]

از سویی می‌توان شاه را به خاطر واقع‌بینی‌اش ستود. این واقع‌بینی را در بخشهای دیگر سفرنامه هم می‌توان مشاهده کرد.[۳۵] امّا از سویی دیگر، گرتهٔ

عقدهٔ حقارت استعمارزدگی را هم در لحن این توصیفات می‌توان سراغ گرفت. در عین حال باید به نوع جهان‌بینی سیاسی مستتر در این عبارات توجه کرد. انگار نه انگار که راقم آن سطور و تبارش برای بیش از صد سال حاکم همان سرزمینی بوده‌اند که آن روز به گفته خود او گویی لگدمال سم ستوران چنگیزی شده بود. گویی شاه هیچ مسؤولیتی در قبال این فلاکتها نداشت.

البته یکی از مهمترین مشخصات این سفرنامه‌ها برخورد اساسی آن با مسائل سیاسی‌ست. یکی از دستاوردهای تجدّد، عمومی شدن سیاست است. به عبارت دیگر، در قرون وسطی (و جوامع سنّتی)، سیاست عرصهٔ خصوصی نجباست و زندگی خصوصی عوام، عرصهٔ مداخلهٔ دولت است. تجدّد، سیاست را به عرصهٔ عمومی می‌کشاند و مردم را، دست کم در سطح نظری، اختیاردار امور سیاسی می‌کند. در عوض زندگی خصوصی مردم را خلوتی مقدس و خدشه‌ناپذیر می‌داند و دولت را از مداخله در آن باز می‌دارد.[۳۶] می‌توان گفت یکی از مهمترین شاخصهای تجدّد و دموکراسی در هر جامعه میزان «عمومی شدن» سیاست و «خصوصی شدن» خلوت ذهن و زبان و خانهٔ مردم است. ناصرالدین‌شاه که در وصف باغ‌وحش‌ها، «بالطها»، اغذیه، زنان و شکار یدی طولا داشت، به ندرت از بده بستانهای سیاسی این سه سفر یاد می‌کند و تنها اشاره‌اش به مذاکرات سیاسی معمولاً ذکر این عبارت است که «صحبتهای خوب شد».[۳۷] به عبارت دیگر، فضولی در کار سیاست موقوف! اشاراتش به ساخت سیاسی اروپا و پیشرفتهای صنعتی آن دیار گذرا و کوتاه است. انگار حرف آخرش را در همان سفر اوّل هنگام اشاره به ساخت دولت در سویس زده است. آن‌جا بعد از عبارتی کوتاه در وصف دموکراسی سویس، می‌گوید: «این روزنامه گنجایش شرح قانونی حکمرانی و جزئیات دولت سویس را ندارد و **بیش از این هم لازم نیست.**»[۳۸] (تأکید از من است).

انگار نه دموکرسی پارلمانی که استبداد پروسی بیشتر به مذاق شاه سازگار بود. در این‌باره می‌گوید:

> در برلن و سایر شهرها اطفال کوچک کوله‌بار سربازی به دوش بسته توی کوچه می‌دوند و شیپور می‌زنند. چقدر خوب است که از طفولیت

آنها را عادت به لشکری می‌دهند.[۳۹]

البته حتّی در پروس هم باد آزادی وزیدن گرفته بود. توصیف ناصرالدین شاه از این آزادی چنین است:

آمدیم پایین توی اطاق نشستیم. امپراطور هم بعد آمد پایین می‌نشستیم، برمی‌خاستیم، حرف می‌زدیم. صاحب‌منصبها همه راه می‌رفتند، می‌نشستند، آزادی بود، یکی ایستاده بود کونش را به امپراطور کرده سیگار می‌کشید، یکی نشسته بود و کونش به امپراطور سیگار می‌کشید. یکی کونش را به ما کرده بود. هر کدام یک حالت آزادی داشتند.[۴۰]

بی‌شک همهٔ جنبه‌های تجدّد برای شاه چنین نادلپسند نمی‌نمود. مغازه‌های اروپا او و همراهانش را خیره می‌کرد. در بسیاری از شهرها «خرید زیادی»[۴۱] شد. سیاهه‌ای از اجناس که شاه و اطرافیانش در سفر سوّم خریدند ضمیمه اسناد آن سفر است[۴۲] و همان سیاهه شرحی‌ست مستوفی از بنجل پرستی‌ای که معمولاً در کاروان‌های سفر سلاطین شرق به اروپای آن زمان به چشم می‌خورد.

فقط کالاهای بنجل اروپا نبود که توجه شاه را به خود جلب کرد. ثروت اروپا و امریکا او را به وسوسهٔ کشف طلا و الماس در ایران انداخت. معلمهایی هم برای تربیت ارتش استخدام کرد.[۴۳] نظام مالیاتی اروپا را هم سخت می‌پسندید. از جمله مواردی که شاه ذکر موضوع مذاکرات خود با سیاستمداران اروپا را لازم دید در همین زمینه است. می‌گوید: «وزیر مالیهٔ حالیهٔ فرانسه روزی به حضور آمد. آدم قابلی‌ست. از وضع اخذ مالیات و غیره صحبت زیاد شد. مثلاً هر کسی خانه در شهر دارد، به تفاوت از روی میزان و قاعده و مقرره مالیات می‌دهد و هکذا! از حیوانات هم علیحده مالیات می‌گیرند.»[۴۴]

نظام کنترل اجتماعی فرنگی هم به‌گمان شاه سخت مطلوب می‌آمد. تجدّد با شهرنشینی ملازم است و شهرنشینی شمار بی‌سابقه‌ای از مردم را در فضایی محدود گرد هم می‌آورد و لاجرم بر خطر و امکان آشوب اجتماعی

می‌افزاید. تجدّد منادی نظام کنترل اجتماعی پیچیده‌ای‌ست که با صرف حداقل نیرو، حداکثر نظارت و انتظام را تأمین می‌کند. شاه پس از سفر دوّمش به اروپا مستشاری برای تنظیم امنیت داخلی شهر استخدام کرد. همین کُنت اتریشی «قانون کنت» را تنظیم و به تصویب شاه رساند. در واقع کُنت نخستین دستگاه پلیس مدرن را در تهران بنا گذارد.[۴۵]

کنت می‌خواست شبکه‌ای بدیع برای نظارت تودهٔ شهری پدید آورد که انگار بر الگوی «دیده‌بانی جامع» *(Panoptic)* مورد نظر میشل فوکو استوار بود.[۴۶] به توصیه کنت می‌بایست در هر محله قهوه‌خانه‌ای بنا کنند. «مشتمل به قهوه‌خانه و مهمانخانه و کتابخانه و قراولخانهٔ کوچکی که یک چاتمه سرباز مواظب و کشیک داشته باشد. به علاوه از ادارهٔ نظمیه به هر یک از این ابنیه تلقن کشیده شود که در مواقع ضروریه، ادارهٔ جلیله اطلاعات لازمه را کسب نماید.»[۴۷] ناصرالدین شاه که از طوفانهای سیاسی خبردار بود (و سفرنامه‌هایش دربارهٔ آنها سکوت اختیار می‌کند) می‌دانست خطراتی مشابه، حکومت او را نیز تهدید می‌کند[۴۸] و بلافاصله «قانون کنت» را تصویب کرده و به اجرایش دستور داد.

سکوت شاه دربارهٔ این طوفانها البته سببی سوای ملاحظات سیاسی هم نداشت. ناصرالدین شاه در اکل و مجامعت اشتهایی تام داشت و فکر و ذکرش در سفرنامه‌ها بیشتر معطوف این نوع مسائل بود. صفحات سفرنامه‌هایش پر از اشارات مفصل به «زنهای بسیار خوشگل» است. سودایش اغلب ایجاد نوعی رابطه با آنها بود. دربارهٔ سفرش به مسکو می‌گوید:

> یکی از دخترهای والی منتگرو هم مقابل ما پهلوی ولیعهد روس نشسته بود. این دوتا خیلی خوشگل بودند... من خیلی دلم می‌خواست که تمام [وقت] را با دختر والی حرف بزنم، امّا امپراطریس پهلویم بود. باید با او حرف می‌زدم. دو کلمه با او حرف می‌زدم هشت کلمه با دختر والی. دختر خوش راه خوبی بود. امّا سر میز که نمی‌شد به او انگلک کرد... با او خیلی صحبتهای نازک و نزدیک به کار کردیم.[۴۹]

در جای دیگر می‌گوید:

یک زن فرنگی در آن‌جا دیدم که کلاه سبدی در سر داشت. به قدری خوشگل بود که حساب ندارد. اگر هزار امپریال می‌فروختند می‌خریدم.[۵۰]

کاربرد واژهٔ «خرید» در این‌جا تصادفی نیست. ماجرای حیرت‌آور «دختر چرکَس» مؤید آن است که شاه در آن روزها هیچ ابائی از خرید زن نداشت.[۵۱] چون صلاح کاروان سلطنتی در آن دیده شد که هیچ یک از زنان حرمسرا به همراه نباشند، و چون برازندهٔ سلطان مسلمان نبود که زنی بی‌حجاب در کاروانش سفر کند، و چون طبعاً مزاج ملوکانه تاب بی‌زنی هم نداشت، به سفیر ایران در اسلامبول امر فرمودند که دختری برای شاه بخرد و بفرستد. شاه می‌گوید:

دختر چرکس که از اسلامبول خواسته بودیم معین‌الملک فرستاده... دختر جوان سیزده چهارده ساله است. نه خوشگل است نه بدگل ... چون می‌بایست به‌گار برود این طور نمی‌شد. گفتیم حاج حیدر زلفهای او را کوتاه کند شکل مردانه باشد... لباس مردانه هم برای او حاضر کردند که بپوشد. اوّل قبول نمی‌کرد. آخر پوشید.[۵۲]

در شرح برخورد شاه با این دختر نکتهٔ مهم دیگری نهفته است. گرچه سفرنامه‌ها بی‌اغراق پر است از اشارات متعدد به «استقبال کم‌نظیر» مردم از قدوم ملوکانه و در آن بارها به درایت و سیاست شاه، در قیاس با سلاطین و سیاست‌بازان فرنگ اشاره شده، امّا انگار در پس این هویّتِ از خود مطمئن، شخصیت و منیّتی سخت فرو ریخته پنهان بود. شاه در وصف نخستین دیدارش از دختر چرکس می‌گوید:

این دختر چرکس را که امروز دیدم مرا که دید تبسمی کرد و از هم شکفت. از این تبسم او من این‌طور استنباط کردم که وقتی به این دختر گفته‌اند تو را برای پادشاه ایران می‌برند تصورات عجیب و غریب پیش خود کرده، گفته است پادشاه ایران چه جور آدمی‌ست شاخ دارد و هیأتی در تصور خودش ساخته است، آدمی با ریش بسیار پهن دراز که شاخ‌شاخ، هر یک از هفت شاخه به زمین می‌کشد، سبیل کلفت بلند

که از پشت سر گره زده است، با این همه بسیار لاغر، زردرنگ، چشمهای وربلقیده و زرد رنگ، برق‌دار، دهن گشاده، دندانهای ریخته، دو دندان از جلو مثل دندان گراز بیرون آمده و عفونت زیاد از دهن او بیرون می آید. کلاه بلند بوغی در سر دارد و خیلی متغیر و کج خُلق که هر کس را بیند، اقلاً پنج سیلی به او بزند، اقل اثر سیلیها این است که ده قطره خون از دو لولهٔ بینی بریزد.[۵۳]

گذشته از این واقعیت جالب که این تصویر بی‌شباهت به تصاویر موجود از اجداد ناصرالدین شاه نیست، کمّ و کیف آن نشان ارزیابی‌ای‌ست که شاه از تصویر دیگران از خود در ذهن داشت. تعارض این درون فروریخته با آن برون پر کبکبه به راستی حیرت‌آور است.

چون به اعتبار متن سفرنامه‌ها فکر و ذکر شاه در این سفرها بیشتر عشرت‌طلبی بود، و چون خزانهٔ مملکت را به این بهانه خالی می‌کردند که سفرها برای شناخت «شاهراه ترقی» ضروری‌ست، شاه سرانجام ادعا می‌کند که انگار راز موفقیت فرنگی‌ها را کشف کرده و بر سبیل کافری که همه را به کیش خود می‌پندارد، می‌گوید: «با وزیر خارجه [هلند] آشنا شدم. تمام این فرنگی‌ها معلوم شد لوطی و جنده باز هستند. متصل وزیر خارجه به این زنها نگاه می‌کرد. این بنیه که این فرنگی‌ها دارند به همین واسطه است که متصّل در عیش هستند»[۵۴]. ناگفته پیداست که تجدّدی که زیر نگین این گونه سلاطین به ایران آمد نه گامی در «شاهراه بزرگ ترقی» که روایت و تجربه‌ای مسخ و مُثله شده بود. امّا از سویی دیگر، اگر عیش و عشرت را به راستی راز موفقیّت بدانیم، سفرهای شاه به فرنگ بی‌شک پر از موفقیت بود، چون در سفرنامه‌ها، سلطان صاحبقران بارها به لفظ مبارك می‌فرمایند: «الحمدالله تعالی بسیار خوش گذشت.»[۵۵]

مرداد ۷۲

یادداشت‌ها

۱. روایت انگلیسی و مختصرتری از این مقاله در ماه مارس ۱۹۹۳ در کنفرانس جهانی انجمن مطالعات بین‌المللی در شهر آکاپولکوی مکزیک قرائت شد.
۲. ناصرالدین شاه، سفرنامه در فرنگ، تهران، ؟، ص ۲.
۳. روایات موجود از دو سفر اوّل چاپ تصحیح نشدهٔ نسخه‌های خطی‌ست. از قسمت اوّل سفرنامهٔ سوّم نسخه منقحی، به اهتمام دکتر محمداسماعیل رضوانی و خانم فاطمه فاضیها به چاپ رسیده. ر.ک. ناصرالدین شاه، روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوّم فرنگ. تهران، ۱۳۶۹. (مجلّدات دوم و سوم نیز اخیراً به چاپ رسیده است. ناشر)
برای شرح سفرهای دیگر و باقی سفر سوّم، ر.ک.
ناصرالدین شاه، سفرنامهٔ ناصرالدین شاه، تهران، ۱۹۶۴ (سفر اوّل).
ناصرالدین شاه، سفرنامه فرنگستان، تهران، ۱۳۶۳ (سفر دوّم).
ناصرالدین شاه، سفرنامه در فرنگ، تهران، ؟ (نسخه خطی سفر سوّم)
۴. برای بحثی کلی دربارهٔ ریشه‌های اجتماعی تجدد، ر.ک.

Toulmin, Stephan. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. N.Y. 1990.

و نیز

Koselleck, Reinhart. *Critique and Crisis: the patho-Genesis of Modern Society*. Cambridge. 1988.

۵. فاطمه مرنیسی و دیگر محققان عرب دربارهٔ شباهت این تجربه در آن کشورها سخن گفته‌اند. مرنیسی تجربهٔ خاورمیانهٔ مسلمان با تجدد را «تجدّد مثله شده» (*Mutilated Modernity*) می‌خواند. ر.ک.

Mernissi, Fatima. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Tr. by Mary Jo Lakeland. N.Y. 1992.

۶. برای بحث جالبی پیرامون تحول مفهوم «خیابان» در فارسی، ر.ک.: متینی، جلال، «خیابان». ایران‌نامه. سال اوّل، شماره اوّل، پائیز ۱۳۶۱. ص ۷۴-۸۸. دستیابی به این مقاله را مدیون لطف و ارشاد آقای دکتر متینی هستم.
۷. برای بحث پیرامون این مرزبندیها و ضرورت بازنگرش در آنها. ر.ک.

Greenblatt, Stephen. *Learning To Course.* London, 1992.

و نیز

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse And Historical Representation.* Baltimore. 1987.

۸. برای بحث مفصل «ادبی بودن» متون تاریخی و «تاریخی بودن» متون ادبی ر.ک.

Montrose. Louis A, "Professing The Renaissance: The Poetics And Politics of Culture," in *The New Historicism,* Ed. by H. Aram Veeser, London, 1989.

۹. برای بحث تار و پود ایدئولوژیک همهٔ روایات تاریخی، ر.ک. White، همان و نیز:

De Certeau, Michel. *The Writing of History.* Tr. By Tom Conley, N.Y. 1988.

۱۰. برای بحث ساخت سیاسی زبان، ر.ک.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative As a Socially Symbolic Act.* ITHACA 1981.

و نیز

Shapiro, Michael. *Language And Politics.* N.Y. 1984. pp. 1-13 and 139-168 and 215-255.

۱۱. De Certeau، همان، ص ۲۱۰-۱۲.

۱۲. برای بحث مفصل و دقیقی از نقش سپهسالار در این زمینه و متن نامه، ر.ک.: آدمیت، فریدون، اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون: عهد سپهسالار، تهران، ۱۳۵۱، ص ۲۶۰.

۱۳. ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، ۱۳۵۹.

۱۴. دیپلماتی آلمانی در گزارشی از ایران به نگرانی شاه از وضع سیاسی مملکت در آستانهٔ سفرش به اروپا اشاره می‌کند. ر.ک.: تجلی‌بخش، سروش، «وضع ایران در عصر ناصرالدین‌شاه از چشم یک دیپلمات آلمانی». آینده، سال نهم، شماره ۸-۹، ص ۶۲۵-۶۳۲.

۱۵. آدمیت، همان، ص ۲۶۲.

۱۶. هدایت، مهدی‌قلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۹۶۵، ص ۹۴. مخبرالسلطنه عین این وقایع را شرح کرده اما زمان آن را پیش از سفر دوم دانسته. ر.ک.: هدایت، مخبرالسلطنه. گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳.

۱۷. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم، ص ۱۷.
۱۸. برای بحث اهمیت روایت مکتوب، ر.ک. De Certeau، همان، ص ۲۱۰.
برای بحث رابطهٔ رمان با پیدایش تجدد، ر.ک.:
Kundera, Milan. *Theory of the Novel.* N.Y. 1988.

و نیز
Lukacs, G., *Theory of The Novel.* N.Y. 1975.
۱۹. برای بحث تفاوت میان روایت سنّتی و قصه از یک‌سو و روایت «عصر تجدد و رمان از سویی دیگر، ر.ک.
Benjamin, Walter. *Illuminations.* Ed. by Hanah Arendt. N.Y. 1983.
۲۰. برای بحث جالبی پیرامون این سفرها و نیز رابطهٔ آنها با غرفه‌های ملل اسلامی در نمایشگاههای بین‌المللی از یک‌سو و مسئله استعمار از سویی دیگر، ر.ک.:
Celik, Zeyneh. *Displaying The Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century Worlds's Fairs*. Berkeley, 1992.
۲۱. سفرنامه در فرنگ (سفر سوم)، ص.۱
۲۲. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۱۳۸.
۲۳. همان، ص ۲۴۲-۲۴۱.
۲۴. آقای ایرج افشار در مقاله‌ای به علاقهٔ شاه به زبانهای خارجی، دلبستگی‌اش به خواندن ترجمهٔ سفرنامه‌های فرنگی و نیز سهمش در تدوین فرهنگ فارسی فرانسه اشاره می‌کند. ر.ک.: افشار، ایرج، «نگاهی به سفرنامه‌نویسی ناصرالدین شاه»، آینده، سال نهم، شماره ۱۰، دی و بهمن ۱۳۶۰، ص ۷۵۷-۷۶۹.
۲۵. برای بحث رابطهٔ زبان و تفکر. ر.ک.
Rorty, Richard. *Contigency, Irony And Solidarity.* N.Y. 1989.
برای بحث رابطهٔ زبان و مسألهٔ استعمار، ر.ک. به:
Bhabha, Honi. *Nation And Narration.* London, 1990. pp. 291-323.
۲۶. فرانتس فانون و امه‌سه‌زر در کتابهای متعددی که اغلب هم به فارسی برگردانده شده، در این باب مطالب جالبی نوشته‌اند.
۲۷. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۱۸.
۲۸. سفرنامهٔ فرنگستان (سفر دوم)، ص ۴۵-۴۸.
۲۹. سفرنامهٔ ناصرالدین شاه (سفر اول)، ص ۱۱۶.
۳۰. سفرنامهٔ ناصرالدین شاه (سفر اول)، ص ۸۶.
۳۱. ملکهٔ ویکتوریا مرگ شوهرش را بهانهٔ نرفتن به استقبال کرد. اما مخبرالسلطنه در

این‌باره می‌نویسد: «در لندن ولیعهد انگلیس مستقبل بود. ملکه در قصر ویندزور ... بود. در سایر بلاد امپراطور یا پادشاه به گار می‌آمدند. ملکه مستثنی بود.»، هـدایت، همان، ص ۹۹.

۳۲. سفرنامهٔ ناصرالدین شاه، ص ۱۲۱. برای آن که در باب احترام به شاه در لندن شکی نکنیم، شاه می‌افزاید: «جمعیت زیادی باکمال تأسف [در ایستگاه قطار] حاضر بودند. معلوم بود که اهالی انگلیس همه از رفتن ما قلباً ملول و متأسف بودند» همان، ص ۲۸.

۳۳. همان، ص ۱۹۰.

۳۴. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۷۰.

۳۵. برای نمونه، توصیف شاه از باله چنین است: «پرده بالا رفت. عالم غریبی پیدا شد. زنهای رقاص زیاد به رقص افتادند. این رقص و بازی را باله می‌گویند، یعنی بازی و رقص بی‌تکلم. در این بین هم می‌رقصند و هم بازی درمی‌آورند به انواع اقسام که نمی‌توان شرح داد.» سفرنامهٔ ناصرالدین شاه، (سفر اول)، ص ۲۴.

۳۶. برای بحث دربارهٔ رابطهٔ عرصه خصوصی و عمومی. ر.ک.

Arendt, Hanna. *Human condition.*

و نیز، Rorty، همان‌جا، ص ۳ـ۷۳.

۳۷. سفرنامهٔ ناصرالدین شاه، (سفر اول)، ص ۲۷.

۳۸. همان، ص ۱۷۲.

۳۹. همان، ص ۷۵.

۴۰. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۲۲۰.

۴۱. همان، ص ۱۲۸.

۴۲. همان، ص ۲۹۳ـ۳۴۰.

۴۳. هدایت، مهدی قلی، همان، ص ۵۱.

۴۴. سفرنامهٔ فرنگستان، (سفر دوم)، ص ۱۹۱ـ۱۹۰.

۴۵. برای بحث فعالیتهای کنت، ر.ک.، سیفی قمی تفرشی، مرتضی. نظم و نظمیه در دورهٔ قاجاریه، تهران، ۱۳۶۲.

۴۶. برای بحث الگوی «دیده‌بانی جامع» کـه نـظارتی هـمیشگی و جـامع را مـیسر

می‌کند، ر.ک.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of The Prison.* Tr. by Alan Sheridan. N.Y. 1977. pp. 190-202.

۴۷. تفرشی، همان، ص ۹۰.

۴۸. گاه دست طبیعت بهتر از هر شاعر و نویسنده‌ای از رخدادهای طبیعی نمادهایی گویا و زیبا می‌آفریند. در سفر اول شاه به فرنگ با طوفانی اضطراب‌آمیز پایان می‌گیرد. انگار طوفانهای طبیعی منادی و بازتاب نمادین طوفانهای سیاسی بود. به قول شاه در پایان سفر دوم هم «از اول شب دور افق بر هم خوردگی پیدا کرد. باد می‌آمد و ابرهای سیاه پیدا شده بود که بیم طوفان و برهم‌خوردگی هوا می‌بود. هر قدر غلطیدم خوابم نبرد...» سفرنامهٔ فرنگستان، (سفر دوم)، ص ۲۵۷.

۴۹. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، س ۱۴۳.

۵۰. همان، ص ۱۳۰.

۵۱. شاه در سفرنامه از یک «دختر چرکس» سخن می‌گوید. آقای یارشاطر در مقاله‌ای دربارهٔ ناصرالدین شاه از دو دختر می‌نویسد: ر.ک.:

Yarshater, E. "Observations on Nasir-al-Din Shah,"in *Qajar Iran: Political, Social And Cultural Change.* Ed. by E. Bosworth. Edinburg. 1983.p.8

۵۲. روزنامهٔ خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگ، ص ۲۰۵.

۵۳. همان، ص ۲۰۶.

۵۴. همان، ص ۲۸۶.

۵۵. سفرنامهٔ ناصرالدین‌شاه، (سفر اول)، ص ۱۹۶.

تهران و تجدد

به پرویز کلانتری

تجربهٔ تجدد محور تاریخ معاصر ایران است که در دو سدهٔ اخیر، به درجات گوناگون، کمابیش بر همهٔ جنبه‌های جامعهٔ ایران سایه انداخته. بسیاری از کشاکشهای سیاسی و نظری تند و تیز این دوران، از اتحاد اسلامی «افغانی» تا «غربزدگی» آل‌احمد، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از مارکسیسم تا تجدد سیدضیایی و پهلوی، از شیعهٔ علوی تا اندیشهٔ ترقی، همه جزئی از تلاش در جهت تنفیذ، دگرگون کردن، تعدیل و یا حتی تعطیل تجدّد بوده‌اند.

در یکی دو دههٔ اخیر مسألهٔ تجدد *(modernity)* نظریه‌پردازان غربی را نیز چنان به خود مشغول داشته که، به گمانم، اغراق نیست اگر بحث این قضیه را یکی از داغ‌ترین مباحث نظری چند سال اخیر بشماریم. البته رواج این بحث به هیچ روی به پیدایی نوعی هم‌رأیی دربارهٔ کمّ و کیف و تعریف تجدّد نینجامیده، برعکس، چنان هزارتویی پدید آمده که خروج از آن کار چندان آسانی نیست. برخی حتی ادعا کرده‌اند که ابهام و گونه گونی کاربرد این مفهوم آن را به برچسبی بدل کرده که فاقد کارکرد و دقت تبیینی است.[۱]

به هر حال، تجدّد در برخوردگاهِ تحولاتی در عرصهٔ شناخت‌شناسی، زیبایی‌شناسی، گیتی‌شناسی، اقتصاد، نظام اخلاقی و سیاسی و تفکر اجتماعی، شکل گرفت. تجدد نه تنها یک برههٔ تاریخی و نظام اجتماعی که در عین حال جهان‌بینی به هم پیوسته‌ای است که زندگی خصوصی و عمومی انسان و جامعهٔ سنت‌زده را دگرگون می‌کند.[۲]

اگر وجه مشخص جوامع فئودالی نوعی تفکر خدامدار، اقتصاد طبیعی، و

حاکمیت سنّتِ ایستاست، تجدّد پرچمدارِ خرَدمداری، اقتصاد کالایی و جهانگشای سرمایه‌داری، فروپاشی سنت و پیدایش جامعهٔ مدنی است. در نظام‌های سنتی حرکت زمانِ تاریخی دایره‌ای است. تقویم سال را فصل‌ها و طبیعت رقم می‌زنند و شمارش ساعت روز هم به «حرکت» خورشید بازبسته است. جامعهٔ متجدّد عُرفی می‌شود و عرصه‌های هر چه محدودتری از هستی فردیْ و اجتماعی زیر نگین الهیات و دین باقی می‌ماند. زمانِ تاریخیِ تجدّد حرکتی خطی دارد و اندیشهٔ پیشرفت‌جویی جدایی‌ناپذیر از آنست. زمان خود به کالا بدل می‌شود، چون مقیاس خرید و فروش نیروی کار قرار می‌گیرد و اندازه گیری‌اش ارزش و اهمیت می‌یابد. ساعت و تجدّد همزاد یکدیگرند.[۳]

شهرنشینی همزاد دیگرِ تجدد است. نبض شهر به صنعت و بازار بازبسته است. شمار بی‌سابقه‌ای از انسانها در محدودهٔ شهر گرد هم می‌آیند. برج و باروهای شهر فئودالی فرو می‌ریزد. مرز شهر و حومه از میان برمی‌خیزد. شهر دائم دامن خود را به این سو و آن سو می‌گستراند. گرد آمدن خیل بی‌سابقهٔ مردم در شهر نظام نظارت و آرایش نوینی می‌طلبد. خیابان‌ها نامگذاری، خانه‌ها شماره‌بندی، و افراد شناسنامه‌دار می‌شوند. نظام شهرسازی و معماری تازه‌ای رواج می‌یابد.[۴]

ساکنان این شهر، البته، دیگر رعایای سلطان نیستند، بلکه، برعکس، شهروند دولت هستند برخاسته از یک «قرارداد اجتماعی». هر یک از آنان در مقام انسان و شهروند از حقوقی طبیعی و جدایی‌ناپذیر برخوردارند. رواج این حقوق به نوبهٔ خود نظام کیفری را نیز دگرگون می‌کند. برخلاف جامعهٔ سنتی که در آن کیفر اغلب بر اساس قصاص و همواره بر شالودهٔ تنبیه بدنی است و به عنوان وسیله‌ای برای هراس افکنی به کار می‌رود، بزهکار متجدّد را از حقوق طبیعی‌اش محروم می‌کنند و غایت نظام کیفری، بجز در مواردی اندک، ارشاد و اصلاح شهروند است نه قصاص او و هراس‌افکنی در میان دیگر رعایا.[۵] در حالی که در نظام سیاسی سنتی دولت با تکیه بر مشروعیت الهی خود، مالک جان و مال مردمِ است، دولتِ متجدّد، دست کم در عرصهٔ نظری، خدمتگزار شهروندان است. به عبارت دیگر، عالم مقال و زبانی که دولت برای احراز و

اثبات مشروعیت خود به کار می‌گیرد یکسره دگرگون می‌شود. حاکمیت مردم به‌جای حکومت ظل اللهی می‌نشیند.[۶] به‌علاوه همگام با فروپاشی قَدَرقدرتی دولت، خانوادهٔ مردسالار هم، که در حقیقت شالودهٔ آن‌گونه استبداد سیاسی است، فرو می‌پاشد. فردگرایی رواج می‌یابد و زن به عرصهٔ اقتصاد گام می‌گذارد و با کسب استقلال اقتصادی هویتی مستقل از مرد، و به تدریج برابر با او، پیدا می‌کند.[۷]

تجدد با انقلاب علمی مترادف است. نه تنها طبیعت که انسان و جامعه و تاریخ نیز در کمند تفکر علمی قرار می‌گیرند.[۸] در این میان نَفْسِ مفهومِ تاریخ و تاریخنگاری دگرگون می‌شود. اگر در آغاز، آنچنان که هاناَ آرنت می‌گوید،[۹] تاریخ کوششی برای برگذشتن از هستیِ عارضیِ انسان بود، و به تدریج به شرح رخدادهای بزرگ و اعمال شاهان بدل شد، و اگر در همین راستا، در تاریخِ فرهنگِ خود ما، واژهٔ شاهنامه مترادفِ تاریخ شد،[۱۰] با آغاز تجدد، که خود بر شالودهٔ انسان‌گرایی استوار بود و انسان خاکی را سزاوار بازبینی و مطالعهٔ تاریخی می‌دانست و خود آدمی را به درک رمز و راز تاریخی و کشف قوانین آن توانا می‌شمرد، به تدریج زندگی روزمرّهٔ عوام، اخلاق و آداب آنها، همه پدیده‌هایی تاریخی شدند. شکل و شمایل تاریخ دگرگون گشت. «زندگی خصوصی» اهمیتی عمومی یافت.

نه تنها تاریخ که هنر و ادب نیز نخبه‌پرستی را واگذاشت و عوام‌الناس را موضوع مناسب یک تجربهٔ زیبایی شناختی دانست. زبان عوام به عرصهٔ ادب راه پیدا کرد و چهرهٔ روستاییان و کارگران بر پردهٔ نقاش ظاهر شد.[۱۱] و سرانجام رمان پدید آمد که دستاوردِ بزرگِ ادبیِ تجددش خوانده‌اند.[۱۲]

در واقع، یکی از ویژگی‌های تجربهٔ تجدد این واقعیت بود که هم ارزش‌های فلسفی و زیبایی شناختی و هم اسباب فنی ثبت و ضبط تحولات تاریخی و اجتماعی تجدد را فراهم آورد.[۱۳] به عبارت دیگر، تجدد تجربه‌ای است که به خودشناسی تاریخی و اهمیت تجربیات خود، به عنوان لحظه‌ای از یک فرایند دیرپای تاریخی، آگاهی دارد و در راه حفظ «داده‌هایی» که اسباب این خودشناسی‌اند می‌کوشد.

ایران نیز، گرچه دیر با تجدد رویارو شد، از این قاعده برکنار نبود. در حالی که دوره‌های مهمی از تاریخ این دیار، به لحاظ کتاب سوزی‌ها و ویرانگری‌های حاکمان از یک‌سو، و ترس و بی‌اعتمادی اهل قلم و شاید حتی بی‌اعتنایی‌شان به ضرورت ضبط و حفظ جزئیات تاریخی در پردهٔ ابهام مانده، از دوران صد سال اخیر اسناد فراوانی در دست است که کار تاریخ نگاران حال و آینده را آسان می‌کند. در میان این خاطرات و اسناد نادراند کتاب‌هایی که بتوان همسنگِ دو اثر مهم جعفر شهری، **شکر تلخ**[۱۴] و **تهران قدیم**[۱۵] دانستشان. این دو کتاب براستی کانی از اطلاعات بسیار مهم بی‌نهایت جالب تاریخی دربارهٔ تجربهٔ تجدد در تهران‌اند، امّا به هیچ یک از این دو اثر تاکنون اعتنای چندانی نشده و شاید ریشهٔ این بی‌عنایتی را باید در یکی از ویژگی‌های تجربهٔ جامعهٔ ما با تجدد سراغ کرد.

از آغاز رویارویی جامعهٔ ایران با پدیدهٔ تجدد، مفهوم روشنفکر و هنرمند با نوعی سیاست‌زدگی همراه شد. انگار تنها کسانی به جرگهٔ هنرمندی و روشنفکری راه می‌یافتند که آثار «سیاسی» می‌نوشتند و ملاحظات اجتماعی محور بارز آثارشان بود. بی‌شک این واقعیت ریشه‌های گوناگون داشت. فقدان یک فضای باز و دموکراتیک به همه چیز رنگ سیاسی می‌زند. هرگونه تلاش اجتماعی ناچار به نوعی رادیکالیسم می‌انجامد که تسخیر قدرت سیاسی هدف نهایی آن است. از سوی دیگر، ریشهٔ تاریخی مفهوم روشنفکر، آنچنانکه جامعهٔ ما از آن مراد می‌کند، بیشتر در سنت فکری روسیه جای می‌گیرد. متفکران روس مفهوم روشنفکران را از سنت عصر روشنگری اروپا وام گرفتند و این مفهوم را که خود ته‌رنگی از پرومته‌پرستی داشت، به زیورِ نجات‌بخش طلبی اجتماعی آراستند و روشنفکر به قالب نجات‌بخش و مهدی‌ای درآمد که می‌باید پیام روشنایی بخش خود را به گوش توده‌ای برساند که سازندگان بی‌اختیار و سر به راه تاریخ‌اند.[۱۶] رواج این مفهوم در تفکر ایران به این واقعیت انجامید که رشادت و شهامت سیاسی هنرمندان و متفکران از عمده سنجه‌های نقد و ارزیابی آثارشان شد. در نتیجه، بسیاری کم‌مایگان هنری و فکری، به یمن رشادت سیاسی خود، ارج ادبی فراوان

یافتند و در عوض بسیاری از نویسندگان پر قدر، تنها از آن جهت که در قالب این نجات‌بخش نمی‌گنجیدند، اقبالی ندیدند و از رده خارج شدند و قدر آثارشان شناخته نشد. مصداق بارز این سرنوشت زیان‌بار و تأسف‌انگیز را باید در آقای شهری و **شکر تلخ** و تا حد کمتری **تهران قدیم** او سراغ کرد.

این دو کتاب از چند جنبه اهمیت فراوان دارند. هر دو را می‌توان نوعی دانشنامهٔ فرهنگ و زبان عامیانهٔ مردم تهران در آغاز سدهٔ بیست دانست. از این جنبه، ارج این دو کتاب را باید چیزی در حد **امثال و حکم** دهخدا دانست. آنچه **رستم‌التواریخ**[17] برای دورهٔ مهمی از تاریخ و **عقایدالنساء**[18]، در سطحی محدودتر، برای زمانی دیگر انجام داده، شهری برای تهرانِ آغاز قرن بیستم به انجام رسانده است. صفحات دو کتاب پر از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌ها و عقاید و خرافات و رسوم مردم تهران است، از آیین عروسی گرفته تا مناسک پهلوانی؛ از نحوهٔ ورود به گرمخانه تا جزئیات طلسمِ شمامه و دمامه؛ از قسمت حمام و یک دست چلوکباب و آداب اجاره‌نشینی تا رواج امردبازی؛ از آیین عرق‌خوری تا چگونگی سفر؛ از اصطلاحات بنایی و رمالی و درویشی و کفاشی تا فحش‌های زنانه و مردانه؛ از ریزه کاری‌ها زفت‌اندازی کچل‌ها تا عرصه‌های آشکار و پنهانِ روابط جنسی. و بی‌اغراق صدها جنبهٔ جالب فرهنگی عامیانه را می‌توان در این کتاب سراغ کرد. به مدد آنها درمی‌یابیم که، مثلاً، اگر کودکی در سال ۱۹۱۶ در تهران قصد تفریح داشت، می‌توانست به خیل تماشاچیان «معرکه گیرها... مارگیرها، بزرقصان‌ها، خرس کشتی‌اندازها، پرده شمایلی‌ها، تعزیه خوان‌ها... و مهره گردان‌ها»[19] بپیوندد. از سویی دیگر، اگر بخواهیم بدانیم که پیش از ورود طب جدید سقط جنین چگونه صورت می‌گرفت، باز هم کتاب جعفر شهری جزئیات ماجرا را در بردارد:

> دختر تو هنوز سنی نداری که وخت حامله گیت باشد. شاید کمرت چاییده عذرت بند اومده یا مال چاقیته که ماشاءالله هر روز گوشت بهم می‌پیچونی. آدم بلغم زیاد کنه عذر بند می‌آره. کرفس و کاسنی می‌خوری وا می‌کنی. تازه اگر آبستن باشی یه‌دسته جعفری می‌خری

آبشو می‌گیری سر می‌کشی... من خودم عطاری داشتم بچه انداختن کاری نداره. اینم چن جور دیگه: یه‌تیکه نبات لاهوری ور می‌داری، بچه میندازی... بازم نمی‌خوای، آب پیاز قرمز یا آب جوشندهٔ تاپالهٔ گاب سرمی‌کشی؛ راحت‌ترشم می‌خوای فضله خرگوش زیر دومنت دود می‌کنی...[۲۰]

کتاب در عین حل پر از دشنام‌های جانداری است که در آن زمان در تهران رواج داشت. بسیاری از نویسندگان معاصر دیگر نیز به این جنبه از زبان فارسی توجه داشته و در حفظ و بازآفرینی‌اش کوشیده‌اند. برخی چون شهری و چوبک در این کار سخت موفق بوده‌اند، و بعضی چون هدایت، بیشتر بر سبیل یک محقق و گردآورنده ضرب‌المثل‌ها و دشنام‌های عامیانه را کنار هم گذاشته‌اند و ناگزیر گاه اصطلاحات در متن تحمیلی جلوه می‌کنند و نابجا. علویه خانم هدایت، به گمانم، نمونهٔ این نوع کاربرد تحمیلی اصطلاحات است. انگار هدایت دستی از دور بر آتش داشته، حال آنکه شهری در دل آن آتش زیسته و بیش و کم تمام اصطلاحاتی که به کار برده به زیبایی در جای خود می‌نشیند.

همهٔ این مسائل بخشی از فرهنگ عوام و شکل هستی روزمرهٔ جامعهٔ تهران در آغاز سدهٔ بیست‌اند و شهری با گردآوری‌شان خدمتی ماندگار به تاریخ ایران کرده است. در واقع، فلسفهٔ تاریخ او، آنچنان که خود صورت بندی‌اش کرده، سخت متجدد است. همپای تاریخنگاری جدید، او بیش و کم تاریخ اجتماعی ـ انسانی می‌نویسد. رمز و راز حرکت‌های بزرگ تاریخ را در جزئیات ذهن و زندگی مردم کوچه سراغ می‌کند.

جالب اینجاست که او گرچه از لحاظ چشم‌انداز و محتوای آنچه «تاریخی» می‌داند، نگاهی متجدد دارد، اما روشش سخت سنتی است. دربارهٔ روش خود می‌نویسد: «مجموعه‌ای مستخرج از دیده‌ها و شنیده‌ها و محفوظات و ملموسات خویش از تهران... اطلاعاتی تنها قائم به ذات خود حقیر با اصالت و بکارت و صداقت تمام بدون قرض و مدد و کمک و شریک و دریوزه از این و آن.»[۲۱] ولی روش تحقیق جدید متکی بر استفادهٔ نقادانه از تحقیقات

دیگران است و خود و شناخت تاریخی را در گرو کاربرد روشی درست و استفادهٔ بجا از انباشته‌ای از دستاوردهای افراد و نسل‌های مختلف می‌داند، نه در گرِو «اصالت و بکارت و صداقت» محقق.

شکر تلخ از جنبهٔ دیگری نیز اهمیتی ویژه دارد. محور کتاب زندگی غمبار و در عین حال قهرمانانهٔ زنی است به نام کبری. برای شناخت آنچه بر زنان ایران رفته (و تا حدی هنوز می‌رود) این کتاب اهمیتی کم مانند دارد. انتظارات جامعهٔ سنتی از زنان و توجیهات آن جامعه برای این بی‌عدالتی‌ها و نیز چگونگی درونی شدن این رفتار و توجیه آن در ذهن خود زنان در کتاب طرف توجه خاص قرار گرفته است: گر چه می‌توان گفت که ادبیات معاصر ما به مسئله زنان بی‌توجه نبوده و از **شوهر آهوخانم** تا **سووشون** و **طوبا و معنای شب** هر یک به طریقی گرد مسئلهٔ زنان دور زده‌اند، اما به گمان من هیچ کدام از این سه اثر وسعت و عمق اطلاعات **شکر تلخ** را دربارهٔ زنان ندارند. به‌علاوه، گرچه نگاه شهری به زن بیش از نویسندگان آن سه اثر دیگر سنتی است، اما انگار همدلی او با سرنوشت زنان چنان است که بیشتر از آن سه رمان خواننده را به کارنامهٔ سیاه جامعهٔ ما در این زمینه حساس می‌کند. نه تنها نگاه ریزبین و نقّاد شهری به جامعهٔ سنتی که زبان زیبا و پرتوانی که برای شرح ابعاد سنت و گذار به تجدد به کار می‌بندد، نیز اهمیت دارد. در سالهای اخیر بسیاری از ایرانیان از فقر و ناتوانی زبان فارسی نالیده‌اند. می‌گویند فارسی از پس بیان تجربیات و نیازهای عصر جدید برنمی‌آید. اما شهری نشان می‌دهد که ریشهٔ این «فقر» در دانش ماست، نه در زبان فارسی. واژگانی که او به کار می‌برد وسعتی حیرت‌آور دارد. به‌علاوه، توانش در توصیف معماری شهر و حرفه‌های گوناگون شگفت‌انگیز است. او در توصیف مکان‌ها و بناها دقتی پدیده‌شناختی به کار می‌گیرد. جملگی جزئیات را باز می‌سازد و واژهٔ مناسب و دقیق هر جزیی از شمار عظیمی از جنبه‌های حیات اجتماعی را می‌شناسد. چه بحث دربارهٔ لولئین خانهٔ حمام باشد چه دربارهٔ فالوده، هر دو را با دقت و وسواس تمام شرح می‌کند، به طوری که وقتی شرح لولئین خانه را می‌خوانیم به راستی به تهوع می‌افتیم و از وصفش دربارهٔ فالوده نه تنها مزه‌اش را زیر دندان

حس می‌کنیم، بلکه دستور ساختنش را هم فرا می‌گیریم.

شهری به ذکر جزئیات عنایتی خاص دارد و این جزئیات، در واقع، در هر دو کتاب چنان اهمیتی دارد که هیچ یک را به آسانی نمی‌توان تلخیص کرد. نمونهٔ کوچکی از گستردگی واژگان و عنایتش به جزئیات را می‌توان در وصفش از اصطلاحات بنایی دید:

... آجر و سقط و خطایی و قزاقی و نظامی و نیمه و پاره و خورده و شفته و گل ملات و گل حرومزاده و گچ دستی و گچ کشته زنده و ماسه آهک و ساروج... جرز، پایه، مجرای، بتو، کنج، نبش، بر، هرّه، روکار، آستونه، کله‌درگاه، سرسفت، واافتاده، سینه، کاس، لوچ، گونیا، کونال... ریسمون و شاقول و طراز و شمشه ... ماله و تیشه و قلم و الک و غربیل و چشم بلبلی و الک تخت و سرند و ناوه و فورقون و کپه و زنبه و چوب بست و سوراخ مشتور...[۲۲]

حیرت‌آور این است که شهری با همین دقت و وسعت اصطلاحات ده‌ها حرفهٔ دیگر از جمله کفاشی، رمالی، تون تابی، چلوپزی، عطاری، دعانویسی، نقیبی، آجیل فروشی، تعزیه خوانی، چاروداری، امردبازی، و کلّه‌پزی را ذکر می‌کند. البته زیبایی و اهمیت زبان‌شناختی کتاب تنها در اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های آن نیست. به گمان من، در بخش مهمی از آثار ادبی فارسی معاصر، گفت و گوها اغلب نه ضرب و آهنگ محاوره که زنگ زبان نوشتار دارند. اما شهری اغلب توانسته گفتگوها را چنان طبیعی و جا افتاده و زیبا بیاورد که خواندنشان مثل پرسه زدن در خیابان‌های تهران قدیم و شنیدن گفت و گوهای مردم است.

... من که چیزی نمی‌دونم خواهر! اما آنقده می‌دونم چن وخته یه زن بل و باریک با یه دختر بچه در دکونش میان و میرن و حرف می‌زنن و بعضی وختام زنه که میره بعد چند دقیقه شم شاطر را میفته، که به نظرم باهم خاکه رو خاکه کرده باشن.

ـ خیلی زحمت دادم. ببخشین. تورو خدا پیش خودمون بمونه. حرفا رو همین جا خاکش کنین که اگر بفهمه پوست سرمو قلفتی درمیاره.

ـ خاطرت جم باشه همشیره! اما یه سفارشت بکنم. تـوام نـمی‌خواد پاپی‌اش بشی و به روش بیاری. لج می‌کنه، به حال خودش بذار. جیبش خالی می‌شه سر می‌خوره، بر می‌گرده...[۲۳]

سوای همهٔ این نکات، دو کتاب شهری از جنبهٔ دیگری نـیز سـخت پـر اهمیت‌اند. شهری راوی تجربهٔ تجدد و نقاد ارزش‌ها و سـاخت‌های سـنتی تهران در آغاز سدهٔ بیست است. دو کتاب او با هم رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. یکی نما و ساختار تهران قدیم را نشانمان می‌دهد و دیگری روایت زندگی مردمانی است که در هزارتوی این شهر می‌زیستند. شکر تلخ رمـان‌گونه‌ای است دربارهٔ زندگی پرمشقت کبری که به دام شوهری به نام میرزاباقر می‌افتد. باقر بیکاره‌ای لذت‌پرست و حقه‌باز است. در دنائت یدی طولی دارد. با چند زن دیگر هم رابطه برقرار می‌کند. کبری و کودکانش را ـ که یکی از آنها جواد است و زندگی جواد قاعدتاً گونه‌ای از زندگی جعفر شهری است ـ به مشهد می‌کشاند و در آنجا بی‌توشه و پول رهایشان می‌کند. کبری، در مقابل، شیرزنی است با عفت و استقامت و بزرگواری کم‌نظیر. درایـتی فـراوان دارد. و در بسیاری از مسایل فردگرا است. با آنکه از خانواده‌ای ثـروتمند و سـرشناس آمده، به کلفتی تن درمی‌دهد تا جوادش را به مدرسه بگذارد. سرانجام هم در مقابل آخرین هوویی که میرزا بر سرش آورده وا می‌ماند. هووی تازه پیرزنی است جواهر نام. نه تنها اهل جادو ـ جنبل است، بلکه از داروهای محرکی چون «بهمن سرخ و سفید و شقاقل کوبیده ... حلوای آرد گندم پرروغن زعفرانی ... قرنفل و خولنجان مصری و گل سرخ»[۲۴] استفاده می‌کند و کبری هم که کاسهٔ صبرش لبریز شده، طلاق می‌گیرد و «به میرزا باقر نامحرم»[۲۵] می‌شود. داستان در پاییز آغاز می‌شود که خود فصل تحول و دگرگونی است، و با فرو شکستن خانوادهٔ سنتی به پایان می‌رسد.

می‌گویند آینه نماد آغاز تجدد بود و خودشناسیِ انسان را نوید می‌داد. از آن پس انسان برای درک مزهٔ هستی و کلید ناکامی‌های فردی و تاریخی نه به آسمان که به خود می‌نگریست. انسان ذهن و عین تاریخ است. شکر تلخ آینهٔ تاریخ ماست. می‌توان در آن نگریست و بی‌قوارگی‌های تاریخ ایران و نـیز

جنبه‌های مثبت آن را، به دور از وهم و خودستایی یا تعصب و بیگانه‌پرستی، بازشناخت. در عین حال، می‌توان سرنوشت کبری و رابطه‌اش با میرزا را تمثیلی از تجربهٔ تجدد دانست. کبری از جهات بسیار نماد مناسبی برای تجدد است: فردگرا و مستقل است؛ بر خدا خرده فراوان می‌گیرد و به علم و آموزش تعلق خاطر دارد. اگر از این چشم‌انداز به کتاب بنگریم، پایان آن معنای ویژه‌ای پیدا می‌کند: میرزا، که بی‌شک عصارهٔ تمام زبونی‌های سنت است، با کبری بیگانه شده و آبشان دیگر به یک جوی نمی‌رود. فرزندانشان، که به سوز دل فراوان کبری بزرگ شده‌اند، سرانجام به دست جواهر و میرزا می‌افتند که هر دو سخت سنت زده‌اند. جامعهٔ ایران نیز از بسیاری جهات تجدد را تجربه کرده، بسیاری از جوانب و ظواهر و حتی نهادهای تجدد را پذیرفته، اما پوستهٔ سنت هنوز باقی است و به شیوه‌های گوناگون بر ساخت و بافت اجتماعی، در سطوح فردی و گروهی و نهادی، سایه انداخته است.

این دوپارگی تجربهٔ تجدد نزد ما نه تنها در مضمون تمثیلی کتاب که در شکل و پرداخت آن نیز پدیدار است. اگر بپذیریم که رمان، به عنوان یک شکل هنری، خود بستگی تامّ به تجدد دارد، آنگاه می‌بینیم که شکر تلخ گرچه به ظاهر شکل رمان دارد، اما منطق روایی و زبان آن سخت سنتی است. شهری نه رمان‌نویس که همان قصه‌گو و نقال سنتی ماست. در رمان خلاقیت ذهن نویسنده ملاک اصلی است؛ در قصه‌گویی و نقالی خاطرهٔ راوی سنجهٔ توانایی اوست[۲۶] و شهری حافظه‌ای حیرت‌آور دارد. ساخت روایتش هم از سنت پیروی می‌کند. راوی همه‌دانی است خداگونه. همه چیز را دربارهٔ همه کس می‌داند. از قصه‌اش قصه خیزد و در میان این هزارتوی حکایت‌ها، پند و اندرز اخلاقی هم می‌دهد. بعلاوه، اگر در تجدد، آنچنان که شکسپیر می‌گوید، «ایجاز جوهرِ خرد است»[۲۷] نثر شهری، به پیروی از شهرزاد قصه‌گو، که طول عمرش به طول قصه‌اش بازبسته، به پُرگویی گرایش دارد.

حتی در تهران قدیم، که نوعی تک‌نگاری تاریخی است، هم نشانی از شکل تحقیقاتی جدید نمی‌بینیم. دایرةالمعارف و نظم و سامانش را نمادِ ساخت اندیشهٔ تجدد دانسته‌اند.[۲۸] اما تهران قدیم گشت و گذاری است در

یک دکان سمساری پر از عتیقه‌های دیدنی و پراهمیت که بی‌هیچ نظم و ترتیبی در کنار هم قرار گرفته‌اند. می‌توان در هر صفحه‌ای از کتاب جداگانه درنگ کرد و لذت برد و در عین حال دریغ خورد که اگر نظمی بیشتر در کار بود، بهرهٔ بیشتری بر می‌توانستیم گرفت.

ریشهٔ این دوپارگی را باید هم در ساختِ دیرپا و پر قدرتِ سنت سراغ کرد و هم در ویژگی تجربهٔ تجدد نزد ما؛ و در این زمینه نیز دو کتاب شهری اهمیتی اساسی دارند. هر دو روایت جامعه‌ای هستند که انگار به دام تجدد افتاده است و از آن گزیری نمی‌بیند، اما از شناخت چند و چون آن نیز ناتوان است. به عبارت دیگر، شهری تب و تاب جامعه‌ای را وصف می‌کند که به زور به راه تجدد گام گذاشته، برخی از نماهای آن را برگرفته، اما نه از این نماها شناختی کافی دارد و نه اسباب کافی برای رویارویی با آن.

شهری از زمان‌هایی می‌گوید که در آن هنوز مردم تقویم تاریخ خود را گرد رخدادهایی بزرگ (که اغلب هم از بد حادثه شوم و نکبت‌بار بود) سامان می‌دادند و شاخص‌های تاریخشان وقایعی چون سال قحطی دمپختکی و سال مِشمِشه بود. محله‌های شهر را هم بناهای شاخص و خانه‌های سرشناس مشخص می‌کرد. شناسنامه‌ای در کار نبود و هر کس نام و کنیه‌ای داشت که تبار یا حرفه یا ویژگی جسمانی‌اش را می‌شناساند. جامعهٔ مدنی در کار نبود و انسان‌ها برای گذراندن امور روزانهٔ خود به شبکه‌ای از روابط خویشاوندی نیاز داشتند. رسم ریش‌سفیدی همچنان بر جا بود. در تجربهٔ تجدّد این شبکه فرو می‌ریزد و نهادهای اجتماعی و روابط تجریدی جای این روابط خونی و خویشاوندی را می‌گیرند. در تهران قدیم حتی برای رساندن نامه‌ای، مردم نیازمند این روابط شخصی بودند. وقتی کبری برای گریز از غربت و مشهد سرانجام دست به دامان مادرش می‌شود، آدرسش را چنین می‌نویسد:

> از مشهد به تهران، حیاط شاهی، دم چنار بدست کربلایی بقال رسیده زحمت کشیده به منزل حاج اللّه‌یار رسانیده خدیجه خانم دریافت فرمایند یا قبول زحمت کرده به حاج مهدی صراف کوچه حوله‌بافها برسانند.[۲۹]

تهران آن زمان هنوز خندق داشت و از پنج محلهٔ تشکیل می‌شد و سیزده دروازه حدود آن را مشخص می‌کرد. رفت و آمد به شهر تنها بین اذان صبح و غروب میسّر بود و عوارضی به همراه داشت.[۳۰] خندق‌ها محل سکونت «الواط و اراذل و فقرا و غربا و کولی‌ها و شتردزدان و فواحش و دراویش و قلندران بود.»[۳۱] چرس و بنگ و حشیش در آن رواج داشت و «دوغ وحدتش»[۳۲] مشهور بود. گاهی هم «در مهتاب» محل تمرین ساز و کمانچه و تازه‌آوازخوانها و مطرب مبتدی[۳۳] بود. بعد از چندی خندق‌ها را پر کردند و دروازه‌ها ویران شد و «چهار خیابان شهباز و شاه‌رضا و سی‌متری و شوش در محل آنها احداث گردید.»[۳۴]

شبها، بعد از غروب آفتاب و زدن شیپورِ بگیر‌ـو‌ـببند، محله‌های تهرانِ دویست و پنجاه هزار نفری در قرقِ نایب‌هایی بود که با مشتی داروغه جان و مال مردم را در چنگ قدرت خود داشتند. اصل حاکم بر نظام قضایی این ضرب‌المثل بود که «تا نباشد چوب تر، فرمان نبرد گاو و خر.»[۳۵] البته، «از چندی پیش دولت با استخدام مستشاران خارجی و مطلعین انتظامی دست به اقدامات تازه‌ای زده، برای حفاظت شهر ادارهٔ نظمیه‌ای به وجود آورده ... لیکن مخصوصاً شبها نظم و نسق همچنان به عهدهٔ داروغگان و چهار نایب سابق بود.»[۳۶]

شکنجه و ضرب و شتم و اعدام نه فقط برای مجازات که برای ارعاب و اخاذی هم صورت می‌گرفت. وقتی دولت قصد امن کردن راه‌ها را پیدا کرد «اشرار و مزاحمین را سرکوب کرده در هر گوشه و کنار یاغیان و راهزنان را ستونهای گچ گرفته در انظار نهاده، سرها و اجساد آنها را نیز از تیرهای تلفن و شاخه‌های درختان کنار جاده می‌آویختند.»[۳۷] رسم اعدام مجرمان در شهر تهران حتی دلخراش‌تر از این بود:

> قاعدهٔ اعدام در پاقاپق چنان بود که محکوم از انبار (زندان) تحویل میرغضب می‌گردید... میرغضب مردی بود خشن و مدهش و دایم‌الخمر با لباس سرخ و خنجر و هیأتی کریه و کلاه‌پوست بلند پرپشم و سبیلهای کلفت پریشان ... شغلش افتخاری بدون مواجب بود

و امرش مانند غالب مأموران دولت که جیره و مواجبی نداشتند و مخارجشان از مداخل و لفت و لیس و درآمد حقانه و درانه و فتانه و مانند آن فراهم می‌گشت، از انجام مأموریت تأمین می‌گردید:
ترتیب کار چنین بود که محکوم قبلاً باید روزها بلکه هفته‌ها برای او گدایی و کسب عایدات کند تا به قتلگاه کشیده شود به این صورت که محکوم را تحویل بگیرد و زنجیری به دست و پا و زنجیری به گردنش ببندد، سر زنجیر را به مچ دست بیندازد و سینی‌یی که در وسط تشتکی و کنارش خنجرش راگذارده بود به دستش می‌داد... و وادار به گدایی و درخواستش می‌کرد.

البته این طریق سادهٔ محکوم گردانی و استفاده از او بود. حالت بدتر این بود که تا رقت و ترحم مردم بیشتر شود و اعانت بیشتری کنند. گوش و بینی وی را نیز می‌برید و در سینی می‌گذاشت.

پس از آن نوبت به حق تیغ می‌رسید که در روز اعدام وصول می‌گردید. میرغضب می‌رسید و تشتک به دست و حقِ تیغ گویان، دوری از جلو تماشاچیان می‌زد و به نزد محکوم باز می‌گشت و وی را به زمین می‌کوبید و انگشت در پره‌های بینی‌اش می‌کرد و سرش را به عقب می‌کشید و خنجر را به گلویش آشنا می‌کرد. و در اینجا بود که باید اجرت تیزدستی خود را دریافت کند... و کسی از نزدیکانش یا اهل خیری پیدا شود و رضایت جلاد راکه برای دفع‌الوقت، دامن قبا به کمر می‌زد و سبیل می‌تابید و خنجر به مصقل می‌کشید، حاصل کند.[۳۸]

در حالی که میرغضبان نماد قدرت قاهرِ دربار و باشی‌های شاه بودند، قدرت معنوی در انحصار روحانیون بود که با تأکید بر مجازات‌های وحشتناک در دوزخ بر رفتار مردم نظارت می‌کردند و به کوچکترین بهانه‌ای چوب تکفیر و بابیگری برمی‌داشتند و خطاکاران و سرکشان را مجازات می‌کردند. گاه، البته، آنچه این روحانیون در خلوت می‌کردند با جلوهٔ روحانی آنان سخت ناسازگار بود. در اوایل شکر تلخ میرزا که، البته، حسب معمول قصد لهو و لعب دارد، چنین استدلال می‌کند:

ای بابا مگه خدا تون‌تابه که زیر آدم تون بتابه و یا درویش غدیر معرکه گیره که هی مار و عقرب از تو کیسه‌اش درآره گردن آدم بپیچونه، به نظرم همهٔ این حرفا کشکه... بعله اگر دروغ نباشد پس چطور خودشون از قمار و عرق شرابش گرفته تا مال صغیر و کبیر و زن بی‌شوور و شوووردار و بچه‌های کم ‌پشم و پر پشم مردم از هیچ چیش رو برنمی‌گردونن؛ مگه همین عین‌الواعظینش نیس که تا مست و لول نباشه رو منبر لب از لب نمی‌تونه واکنه و اون یکی آخوند نورالسرور، که چهار تا ملافه لحاف کرسی رو برای خودش یه عمامه کرده، نبود که همیشه دو تا نره‌خرو به اسم محرر تو اندرونش نیگر می‌داشت تا رو خودش بکشه...[۳۹]

در جایی دیگر راوی به ذکر داستان شیخ اکبر مسئله گو می‌پردازد که در سال مِشمِشه (۱۹۱۸)، از «معرکه گیرهای بنام رسوای»[۴۰] تهران بود و «بیچاره آن ریش تراشیده و غیر خوشنام و متجدد مآبی» که باج سبیل به شیخ نمی‌داد.[۴۱] یکی از این بیچاره‌ها، از کسبهٔ خیابان ناصریه بود، میرزا غلامعلی دوافروش نام داشت و از روشنفکران و مخالفان این گونه شیادان بود، دوا فروشی او هر از گاهی مورد حملهٔ اوباش قرار می‌گرفت که به تحریک شیخ اکبر بابی سیتزی می‌کردند.

البته در آن روزها دوافروشی کار تازه‌ای بود و مردم هنوز به داروهای سنتی و حکیم‌باشی‌ها ایمان داشتند تا به داروها و پزشکان جدید. وقتی اولین داروخانهٔ فرنگی در تهران توسط دکتر شورین، یکی از معلمان دارالفنون، برپا شد، تا مدتها فقط خارجی‌ها به آن مراجعه می‌کردند و تهرانی‌ها تنها به قصد مسخرگی و لودگی و دست‌انداختن دکتر شورین به آنجا می‌رفتند.[۴۲]

اگر این قول فوکو را به خاطر بیاوریم که پیدایش کلینیک تجسم تجدد در عرصهٔ بهداشت است،[۴۳] آنگاه برخورد مردم با دواخانه و دکتر جدید چندان غریب جلوه نمی‌کند. حکیم‌باشی‌ها و عطارها دواهایی چون «قدومه و اسفرزه و هلیله زرد و سیاه و عنّاب و سپستان و فلوس و شیرخشت»[۴۴] تجویز می‌کردند و در صورت بی‌نتیجه ماندن این داروها، رمال و دعانویس وارد

معرکه می‌شد.

شهری شرحی مفصل از کسب و کار عطاران و شگردهای رمالان و دعانویسان دارد که به گمانم در ادبیات معاصر ایران بی‌نظیر است.

در **تهران قدیم** شهری دکان قلمدونسازی را وصف می‌کند که درمان هم می‌کند و می‌نویسد که «حق‌العلاج او، همراه دوا، ده شاهی بود. پس از او پسرهایش جانشینش شدند و با مداخلهٔ وزارت صحیّه (بهداری)»[۴۵] به بوتهٔ فراموشی افتاد.

اما دوافروشی تنها کسب جدید تهران نبود. دوچرخه‌سازی حسین آقا شیخ هم تازه بود. «دوچرخه‌سازی از مشاغلی بود که تا آن زمان در تهران بی‌سابقه بود. مردم به آنهایی که بر این مرکب سوار می‌شدند «بچه شیطان» و «تخم جن» می‌گفتند... اولین باری که این مرکب را به تهران آوردند و دو پسر بچهٔ انگلیسی در میدان مشق با شلوارهای کوتاه سوار آنها شدند پیرها و سالمندانی که به تماشایشان رفته بودند بسم‌الله گویان و لاحول گویان و شگفت‌زده که گویی به تماشای غول و آل پریزاد رفته باشند، برمی‌گشتند و آمدن آنها را یکی از علائم ظهور امام زمان می‌دانستند.[۴۶]»

دیری نپایید که اتوموبیل و کامیون هم به تهران آمد. خیابان چراغ گاز، که پیشتر محل گرد آمدن و تعمیرگاری بود، به مرکز گاراژها بدل شد. رانندگان منزلتی عجیب یافتند. درآمدشان سرشار بود و مایهٔ مباهات هر دختر‌داری این بود که «شوفری به خواستگاری دخترش برود.»[۴۷] سالها طول کشید تا مردم وسایل قدیمی رفت و آمد مانند «اسب و الاغ و قاطر و شتر و کجاوه و پالکی و عماری و کالسکه و درشکه و دلیجان»[۴۸] را رها کرده و به ماشین رو آوردند. بسیاری از مردم از ماشین گریزان بودند یا آن را در شمار عجایب هفتگانه می‌انگاشتند و مانند دوچرخه از علائم آخرالزمانش می‌دانستند. می‌گفتند «همان مرکب‌هایی [هستند] که خبرشان رسیده ـ که نه خر هستند و نه اسب و بدون کاه و جو و یونجه و علیق حرکت می‌کنند ـ و با ظهور آنها زمان به آخر می‌رسد... مخصوصاً که نزدیک شدن شهرها به هم را که در کتابهای **بحار** مجلسی در **دارالسلام** و **حلیقةالمتقین** جزو علائم ظهور آورده بودند به

وسیلهٔ این ماشین‌ها تعبیر می‌کردند.»[۴۹]

همزمان با این تحولات، چراغ گازی و ماشین دودی و اندکی بعد چراغ برق هم به تهران رسید وبخش‌های مهمی از شهر را از خاموشی شبانه نجات داد. جالب اینجاست که برخی از این تحولات مهم نخست از سوی سرمایه‌داران ایرانی، مانند حاجی‌امین‌الضرب، صورت پذیرفت، اما پس از چندی تلاش اینان برای آوردن عوامل تجدّد با مانع دخالت‌های دول و سرمایه‌های خارجی روبرو شد. طولی نکشید که سید ضیاء کباده‌کش نوعی تجدد دوستی شد. شاید بدنامی کابینهٔ او، که «کابینهٔ سیاه» و «کابینهٔ نیم‌بند» شهرت داشت و به معماری‌انگلیس بر سر کار آمده بود، به ناکامی تجربهٔ تجدّد در ایران کمک کرد. شهری سیاهه‌ای از این اقدامات و تصمیمات کابینهٔ سیدضیاءالدین تهیه کرده که نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از:

> ... هرکاسب به جز نانوا و کله‌پز و حمامی باید دکان خود را اول آفتاب باز و اول غروب تعطیل کند. هیچ کاسب بجز بقال و پزنده و نانوا حق ندارد روزهای جمعه دکان خود را باز و دادوستد کند... هر نانوا مکلّف است برای نان‌ها که از تنور بیرون می‌آید سکوی آجری بسازد... هر خوراکی‌فروشی اعم از نانوا و قصاب و کله‌پز و آبگوشتی و کبابی و یخنی‌پز و فرنی‌پز باید کف دکان خود را آجر فرش کند. سطح خیابان مخصوص چارپایان، گاری، درشکه و واگن و پیاده‌روها مخصوص رفت و آمد پیاده‌ها می‌باشد... سگ‌های خانگی باید قلاده شده زنجیر داشته باشند... کبوتربازی اکیداً قدغن است... سربریدن حیوانات امثال گوسفند و مرغ و خروس در انظار و ملاء عام به کلی ممنوع است. داد زدن توی کوچه‌ها توسط طواف، دوره گرد، طبقی، کاسه بشقابی، قبا ـ ارخالقی، قفل و کلیدی، میوه‌فروشی، گردویی و امثال آن و همچنین تعارف و اصرار کسبه به مشتری و بفرما زدن چلویی و آبگوشتی و غیره ممنوع... از این تاریخ احزاب منحل می‌شود... مصرف تریاک و شیره در انظار و قهوه‌خانه ممنوع ... هر کاسب باید سنگ‌های فلزی داشته باشد و آن را به نظر ادارهٔ اوزان

> بلدیه برساند. عموم فروشنده‌ها موظفند بر روی اجناس خود مقوای قیمت نصب کنند... هیچ‌کس از اهالی حق ندارد در معابر به دفع بول و غایط و قضای حاجت بپردازد... قداره‌کشی و نزاع و عربده‌کشی و حمل کارد، چاقو، قمه و قداره موجب مجازات سنگین است... نابینایان باید بازوبند از پارچه زرد و عصا در دست داشته باشند... اجتماعات خیابانی قدغن است... معرکه‌گیری، مارگیری، تلکه‌گیری، گدایی، کلاشی، رمالی، دعانویسی و ولگردی ممنوع... آب خزینه‌های حمام باید همه هفته تعویض گردد... کوره‌های حمام باید دودکشی داشته باشد... گاری‌ها و چهارچرخ‌ها باید در شب چراغ و درشکه‌ها باید نمره، بوق و چراغ داشته باشند. از اقدامات و قوانین حکومت سه‌ماههٔ سیدضیاء دیگر اینها بود: پوشاندن مجاری آب، نصب فانوس‌های نفتی در معابر در شب‌ها، استخدام سپور، آب‌پاشی خیابان‌ها، بستن سینماها و تماشاخانه‌ها، فاحشه‌خانه‌ها، انتقال فاحشه‌ها از محلات داخل شهر مانند محلات چاله‌سیلاب ... به شهر نو، تعیین سه قران تاکس رسمی برای هر نوبت سیگارکشی... پوشاندن نشیمن مستراح‌ها... تأسیس رختشویخانه... قدغن کردن رختشویی و ظرف‌شویی بر سر نهرها... جلوگیری از شستشوی جنازهٔ اموات در خانه و دفن متوفیات در منازل و مساجد... قدغن کردن نقالی، سخنوری، مسئله‌گویی... تأکید در تعیین تکلیف شاکی و متشاکی در عدلیه ظرف چهل و هشت ساعت... نصب صندوق شکایت.[۵۰]

انگار در این گزیدهٔ فعالیت‌های کابینه سیدضیاء کلیهٔ فراز و نشیب‌های تجربهٔ تجدد ایران را می‌توان سراغ کرد. بسیاری از این اقدامات بی‌گمان بخشی از تلاش لازم برای تحمیل مدنیتِ متجدد بر تهران قدیم است. انحصار خشونت را، آنچنان که شرط همهٔ دولت‌های متجدد است، در اختیار دولت می‌خواهد؛ می‌کوشد داد و ستد را نظم بخشد و بهداشت شهر را تضمین کند و آیین شهرنشینی را به مردم بیاموزد، ولی، در عین حال، هنوز مردم را رعیت دولت می‌داند، نه شهروند. لابه‌لای این اقدامات احکامی استبدادی به چشم

می‌خورد که همه حکایت از سیاست سنتی دارند و با تفکر قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی انسان‌ها ناسازگاراند. شاید بگویند شبکهٔ سنت استبدادی پر توان و دیرپایی چون سنت ایران را تنها می‌توان به زور برهم زد. اما کاربرد چنین زوری نه تنها با برخی از اصول تجدد ناسازگار است، بلکه سنت قلدری را تقویت می‌کند و آب قلدری و تجدد به یک جوی نمی‌روند.

یادداشت‌ها

۱. مثلاً، ر.ک. به:
Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial,* Chicago, 1990, pp.3-13.

۲. برای بحث جنبه‌های سیاسی و اخلاقی این تحولات، ر.ک.:
Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Cambridge. 1988.

۳. برای بحث مفصل تحول مفهوم زمان در تجدد، ر.ک.:
Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Tr. by Keith Tribe, Cambridge, 1985.

۴. برای بحث کوتاهی دربارهٔ ابعاد کلی این تحول، ر.ک.:
Robert Adams, "Metropolitan Opera'',*New York Review* 25, 1991, pp. 48-51

برای بحث درخشانی دربارهٔ آمدن تجدد به شهر وین ر.ک.:
Carl E. Schorske, *Fin de siecle Vienna*, New York, 1981.

۵. میشل فوکو این تحول نظام کیفری را به تفصیل بحث کرده. ر.ک.:
Michel Foucult, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Tr. by Alan Sheridan, N.Y. 1979.

۶. برای بحث تحول عالم مقال و زبان (discourse) مشروعیت در تجدد، ر.ک.:
Jean-Francois Lyotard, 'Notes on Legitimation", *The Oxford Literary Review.* Vol.9, Nos. 1-2, 1987.

۷. متفکران مکتب فرانکفورت، بخصوص اریک فروم، که گریز از آزادی و بسیاری از آثار او به فارسی برگردانده شده، به این مسئله توجه خاصی داشتند. برای بحث کلی مطالعات آنها در این زمینه، ر.ک.:
Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and Institute of Social Research*: 1923-1950, N.Y., 1973.

۸. برای بحث ابعاد شناخت شناسی تجدد، ر.ک.:
Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Tr. by C.A. Koelln And James P. Petier Grove. N.Y., 1951.

این کتاب تحت عنوان فلسفهٔ روشنگری به فارسی ترجمه شده است.

۹. برای بحث تحول مفهوم تاریخ در نتیجهٔ تجربهٔ تجدد، ر.ک.:
Hanna H.Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, N.Y., 1968.
۱۰. جلال متینی، «درمعنی شاهنامه»، ایران شناسی، سال دوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۶۹، ص ۷۴۲.
۱۱. برای بحث تحولات هنری و ادبی تجدد، ر.ک.:
Arnold Hauser, *The Social History of Art*, Tr. by Stanley Godman, N.Y., 1950, Vol. II.
۱۲. بسیارند متفکران و منتقدانی که رمان را شکل ادبی تجدد می‌دانند. مثلاً، ر.ک.:
George Lukacs, *Theory of Novel*, Tr. by Anna Bostock, Cambridge, 1971.
۱۳. از این جنبه صنعت چاپ یکی از مهمترین دستاوردهای تجدد است. برای بحث رابطهٔ چاپ و تجدد، ر.ک.:
Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press As An Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, 1980.
۱۴. جعفر شهری، شکر تلخ، تهران، ۲۵۳۷.
۱۵. جعفر شهری، تهران قدیم، (به همت ابوالقاسم انجوی شیرازی)، ۱۳۵۷. انتشارات بازتاب، در آلمان، در سال ۱۳۶۴ کتاب را تجدید چاپ کرد. چاپ جدید و مفصل‌تر همین کتاب بتازگی در تهران نیز نشر شده است.
۱۶. برلین در کتاب متفکران روس که توسط نجف دریابندری به فارسی زیبایی برگردانده شده، این مسئله را به تفصیل بحث می‌کند. ر.ک.:
Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, London, 1986.
هم او در کتاب درخشان دیگری رابطهٔ میان نجات‌بخش طلبی و اندیشهٔ ناکجاآبادی و تجربهٔ تجدد را بررسیده است. ر.ک.:
Isaiah Berlin, *The crooked Timber of Humanity*, N.Y., 1986.
۱۷. رستم‌التواریخ، تاریخ اجتماعی و فرهنگ عامیانهٔ ایران از زمان شاه سلطان حسین صفوی تا اواسط پادشاهی فتحعلی شاه قاجار را در برمی‌گیرد و در نوع خود شاهکاری است مستحق بررسی‌های جداگانه. ر.ک.: محمدهاشم آصف (رستم‌الحکما)، رستم‌التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲.
۱۸. عقایدالنساء و مرآت‌البلهاء، دو رساله دربارهٔ فرهنگ تودهٔ مردم در زمان صفویه و آغاز مشروطیت است.
۱۹. شهری، شکر تلخ، ص ۴۹۷.
۲۰. همان، ص ۳۷۹.

۲۱. همان، ص ۲.
۲۲. همان، ص ۲۷۱.
۲۳. همان، ص ۳٦۳.
۲۴. همان، ص ۵۷۵.
۲۵. همان، ص ٦۰۰.
۲٦. برای بحث تفاوت میان قصه‌گویی و رمان، ر.ک.:

Walter Benjamin, "The Storyteller", *Illuminations,* Ed. by Hannah Arendt, N.Y., 1969. pp. 83-111.

27. William Shakespeare, *Hamlet*, Act II, Scene II, Penguin Edition, N.Y., 1985, p.69.

28. Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment: The Burgess and the Enlightenment*, Tr. by Henry Mass, Cambridge, 1973.

۲۹. شهری، همان، صص ۱-۵.
۳۰. شهری، تهران قدیم، ص ٦.
۳۱. همان، ص ۱۰.
۳۲. همان، ص ۱۰.
۳۳. همان، ص ۱۳.
۳۴. همان، ص ۱۳.
۳۵. شهری، شکر تلخ، ص ۱۲۸.
۳٦. همان، ص ۲۲۹.
۳۷. همان، ص ۳۲۴.
۳۸. شهری، تهران قدیم، صص ۲۰۵-۲۰٦.
۳۹. شهری، شکر تلخ، ص ۲۴۹.
۴۰. همان، ص ۲۵۱.
۴۲. شهری، تهران قدیم، ص ۲۹.

43. Michel Foucault, *Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, N.Y., 1974.

۴۴. شهری، شکری تلخ، ص ۲۲۱.
۴۵. شهری، تهران قدیم، صص ۳۱-۳۳.
۴٦. همان، ص ۲۴.
۴۷. همان، ص ۱۳۰.
۴۸. همان، ص ۱۳۰
۴۹. همان، ص ۱۳۰.
۵۰. همان، صص ۱۳۹-۴۰.

مجله کاوه و مسئله تجدد

کاوه یکی از درخشانترین نشریات تاریخ مطبوعات ایران است. به همت «هیأت میهن‌پرستان ایران در برلن» منتشر می‌شد. هیأت متشکل از مشروطه‌خواهانی بود که با شکست نهضت ناچار جلای وطن کردند. دست کم در آغاز، هیأت در زمینهٔ سیاست سخت فعّال بود و به همین خاطر شخصیتهایی چون حیدرعمواقلی هم چندی به آن پیوستند. امّا به‌گمانم اغراق نیست اگر ادعا کنیم که نشریهٔ کاوه ماندگارترین کار هیأت بود. مشاهیری چون تقی‌زاده، جمال‌زاده، علّامه قزوینی، ذکاءالملک فروغی و ادوارد براون برای کاوه مقاله می‌نوشتند. امّا فعّال مایشاء آن بی‌شک تقی‌زاده بود.

نخستین شمارهٔ مجله در ۲۴ ژانویهٔ ۱۹۱۶ بچاپ رسید. در ۳۰ مارس ۱۹۲۲ «ورقهٔ فوق‌العادهٔ کاوه» از «تعطیل موقت» آن خبر داد و این یکی نیز مانند بسیاری (تعطیلهای موقت» دیگر تاریخ مطبوعات ایران همیشگی شد. در این فاصله ۵۲ شمارهٔ کاوه به چاپ رسید.

فعالیت مجله به دو دورهٔ یکسره متفاوت تفکیک‌پذیر است. دورهٔ نخست تا ۲۲ ژانویهٔ ۱۹۲۰ ادامه داشت. در این دوران، به قول خود گردانندگان مجله، کاوه «ندای چند تن از بومیان یک کشور بدبخت زبونِ دشمن، یعنی ایران» بود که «در این روز رستخیز ملل و فزع اکبر در شهر برلن، مرکز حرکت محیرالعقول جنگ جهانگیر گرد آمده و دربارهٔ مملکت ستمدیدهٔ خود فکر می‌کنند.»[1] مضمون اساسی ۳۵ شمارهٔ اوّل کاوه افشای جنایتهای روس و انگلیس در ایران بود. به کرّات این دو کشور را بعنوان دشمنانی جرّار می‌نکوهیدند. در عین حال پیوسته آلمان و عثمانی را بعنوان متحد ایران ستایش می‌کردند. اخبار پیروزی‌های این دو دولت را با طمطراق می‌نوشتند و

از پیشرفتهای اجتماعی آلمان مکرر سخن می‌راندند. گردانندگان کاوه در این دوران گاه در کار تجلیل از دولت آلمان راه افراط پیمودند و مثلاً کار را به جایی رساندند که امپراطور آلمان را «دوست بلند جایگاه و پشتیبان عالم اسلام» خواندند و او را منجی و مسیحی دانستند که ستارهٔ نجات «سرزمین کهن کوروش» و «مظهر عظمت و فرزانگی»[۲] آن دیار است. برای تحکیم دوستی مردم با آلمان و عثمانی و تشدید عنادشان با روس و انگلیس از روحانیون نیز استمداد کردند و از آیات عظام کاشانی و قمشی پیرامون «معاونت دول کافرهٔ محاربه» استفتاء کردند و آن دو نیز در پاسخ نوشتند که هر کس «به یکی از طرق مرقومه به کفار حربی مثل روس و انگلیس و ایطالی و فرانسه اعانت نماید از جمله محاربین با خدا و پیغمبر (ص)»[۳] است.

گرچه در آن دوران آلمان همهٔ مخارج کاوه را تأمین می‌کرد،[۴] ولی قاعدةً این تنها دلیل جانبداری گردانندگان مجله از آن کشور نبود. «هیأت میهن‌پرستان ایران در برلن»، مانند بسیاری از گروههای روشنفکری مهم خاورمیانه در آن زمان، آلمان را متحد بالقوه‌ای در برابر دو دشمن عمده، یعنی روس و انگلیس، می‌دانستند. از این جهت کاوه را باید یکی از نخستین تلاشهای سیاستمداران و روشنفکران معاصر ایران در جهت تشکیل و تقویت یک «نیروی سوّم» دانست.

در دورهٔ دوّم که از ژانویهٔ ۱۹۲۰ تا پایان حیات مجله ادامه داشت، سبک و سیاق کاوه یکسره دگرگون شد. به زبان تقی‌زاده، «روزنامهٔ کاوه زاییدهٔ جنگ بود... حالا که جنگ ختم شد و صلح بین‌المللی در رسید، کاوه نیز دورهٔ جنگی خود را ختم شده می‌داند... [کاوهٔ جدید] روزنامه‌ای می‌شود که مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملّی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به قدر مقدور تقویت بازارهای داخلی و خارجی آن.»[۵] در جایی دیگر می‌خوانیم که دورهٔ جدید کاوه که در «برلین پایتخت آلمان به زبان فصیح و ادبی چاپ می‌شود... نتیجهٔ

سعی عده‌ای از اشخاص مشغول به علم و ادب بوده و به کمک قلمی اساتید بزرگ از علمای معروف فرنگستان مفتخر و مقالات فاضلانهٔ آنها زیب صفحات این روزنامه است. روزنامهٔ کاوه با کمال تناسب در کاغذ اعلا و در مطبعهٔ خیلی قشنگ کاویانی به طبع می‌رسد... در نمرهٔ هر ماه یک شماره از آن دارای ۱۶ صفحهٔ بزرگ و قریب ۱۲۰۰ بیت مطلب نشر می‌شود که مشتمل است بر ابواب مختلفه از مطالب مهمه و از آن جمله مخصوصاً مقالات تاریخی راجع به ایران قدیم و مشاهیر شعرای ایران و مشاهیر قرن اخیر و تنقید ادبی و ملاحظات عمومی و اخبار ایران و غیره.»[۶]

در دورهٔ جدید، نه تنها محتوا و مضمون بلکه نحوهٔ تأمین مخارج مجله هم تغییر کرد. کاوه دیگر از آلمان کمک مالی دریافت نمی‌کرد و ناچار محور اصلی روال مالی جدید مجله تلاش در جهت خودکفایی بود. همراه با تلاشی ناکام در جهت گردآوری کمک مالی از سوی ایرانیان فرهنگ دوست،[۷] کاوه سرانجام بر آن شد که مخارج مجله را بیشتر از راه فروش اشتراک تأمین کند و در آن زمان همین قضیه بدعتی در تاریخ مطبوعات ایران بشمار می‌رفت. در این باب می‌نویسد: «روزنامهٔ کاوه مثل هر متاع دیگر، لابد هم طالب و هم معرض پیدا خواهد کرد... فعلاً برای استحکام اساس روزنامه، ادارهٔ کاوه مجبور است به آن دستهٔ اوّل، یعنی طالبین، ولو هر قدر کم باشند خطاب نموده و تقاضا کند که ما را در ترتیب اروپایی که پیش گرفتیم تأیید و تشویق کنند، یعنی وجه اشتراک را نقداً پیشکی بدهند. اگر چه این ترتیب در ایران رایج نشده، ولی عاقبت باید روزی دایر شود که هم اسباب سهولت کار است و هم برای مشتری و فروشنده بی‌دردسر.»[۸]

اما سوای نحوهٔ اشتراک، کاوهٔ دوران دوّم در بسیاری زمینه‌های دیگر هم نوآوریهای مهمی کرد. یکی بود یکی نبود جمال‌زاده، که از نخستین قصه‌های مدرن فارسی‌اش دانسته‌اند و گنج شایگان او که بی‌شک یکی از اوّلین بررسیهای اقتصادی جامعهٔ ایران است که با پیروی از روش تحقیق و تنظیم علمی تازه تکوین شده و بالاخره تاریخ روابط ایران و روس هم او همگی به‌عنوان ضمایم کاوه به‌چاپ رسیدند. مقالات درخشانی از تقی‌زاده،

بخصوص دربارهٔ فردوسی و شاهنامه و نیز آثار مهمی از علامه قزوینی[۹] در شماره‌های دورهٔ دوّم کاوه منتشر شد. جملگی این نوشته‌ها سیاق دقیق مقالات علمی را دارند و از این باب کماکان می‌توان در تاریخ تحقیقات اجتماعی و ادبی ایران نمونه و سرمشقشان دانست. به‌علاوه کاوه اوّلین مجله‌ای در تاریخ مطبوعات ایران بود که در باب شطرنج مرتب مطالبی نوشت و در ترویج این بازی کوشید. در نظر گردانندگان کاوه، شطرنج نیز بخشی از تجدد فرهنگی بود: «بازی شطرنج هم مثل همه چیز و کارهای دیگر، در فرنگستان ترقی بسیار نموده... [شطرنج] حکم ورزش فکر و خیال دارد، به‌تدریج فکر را روشن و اسباب اصالت رای و سرعت انتقال می‌گردد.»[۱۰] در واقع همین مسئلهٔ تجدد و تبلیغ اصول آن محور اصلی، و به روایتی جنجالی‌ترین وجه فعالیت دوران دوّم کاوه بود. در همین صفحات، عبارات سخت بحث‌انگیز تقی‌زاده را می‌یابیم که نوشته بود: «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً، فرنگی مآب شود و بس.»[۱۱] سوای این واقعیت که تقی‌زاده خود بالمآل خطا و اغراق مستتر در این گفتار را دریافت، ولی به گمان من حتی در همان دوران نیز مجلهٔ کاوه چنین سیاستی را دنبال نمی‌کرد و با مسئلهٔ تجدد برخوردی جدّی‌تر داشت. غرض اصلی من هم در اینجا کاوش در اصول اساسی تلقی گردانندگان کاوه از مسئلهٔ «تجدّد» است. ولی پیش از این کار، می‌خواهم هم مرادم را از مفهوم «تجدّد» روشن کنم و هم در عین حال به ذکر اجمالی دلایلی بپردازم که به گمانم تاکنون سبب شده‌اند اهمیت تاریخی و نیز بدایع و بدعتهای این مجله طرف عنایت چندانی واقع نشوند.

نخستین علت این بی‌عنایتی را باید در حقیقتی کلی‌تر سراغ کرد. واقعیت تلخ این است که بیش و کم تمامی جنبه‌های فرهنگ و ادب و تاریخ ایران کماکان ناکاویده مانده و روشنفکران متجدد اغلب، به اعتبار سیاست‌زدگی، شانه از زیر بار انجام تحقیقات جدّی خالی کرده‌اند و به جای تعالی شعور اجتماعی، بیشتر به برانگیختن شور تودهٔ مردم توجه داشته‌اند. به‌علاوه، انگار جامعهٔ فکری ایران مفهومی محدود و «روسی» از روشنفکر را پذیرفته‌اند[۱۲] و در نتیجه کسانی چون فروغی و تقی‌زاده، به لحاظ مواضع و کردار

سیاسی‌شان، و نیز به اعتبار نوع تفکر و تحقیقاتی که دنبال می‌کردند از سلک روشنفکری رانده شدند. بسا دست به قلمانی کم مقدار که سخت تجلیل و تکریم شدند و در عوض فروغی‌ها فقط طعنه خوردند و آثارشان به همت احزاب سیاسی قدرت طلب تخطئه و نادیده گرفته شد. کاوه هم بخصوص بلحاظ فعالیتهای سیاسی بعدی تقی‌زاده ونقش او در ماجرای تجدید قرارداد نفت در دوران رضاشاه [۱۳] و نیز اشتهارش به همکاری با فراماسونری به همین سرنوشت دچار شد.

حال ببینیم مراد من از تجدد در این‌جا چیست؟ تجدد *(Modernity)* جریان تاریخی ـ فلسفی بهم پیوسته‌ای است و اجزای فلسفی، اقتصادی و زیبایی شناختی همسویی دارد. کوندرا می‌گوید تجدد پدیده‌ای است غربی و آغاز آن زمانی است که دون کیشوت خانه‌اش را به قصد کشف جهان ترک گفت. [۱۴] در عرصهٔ اقتصادی، تجدد مرادف آغاز نظام سرمایه‌داری است. اقتصاد طبیعی و ایستای فئودالی جای خود را به اقتصادی کالایی می‌سپرد و بقای این نظم نوین در گرو پویایی پیوستهٔ آن است. همین تحول مفهوم نوینی از شهر را به‌عنوان کانون داد و ستد و سیاست و تفکر و مرکز تجمع خیل بی‌سابقه‌ای از مردم پدید می‌آورد. شهرنشینی و تجدد همزاد یکدیگرند.

در قلمرو فلسفه، انسان‌گرایی، در مفهوم وسیع کلمه، محور مرکزی تجدد است. در این مفهوم، انسان، در آنِ واحد، ذهن و عین تاریخ و تفکر است. نه ملکوت که ناسوت جولانگاه خرد کنجکاو انسان است. به‌جای «ذوات مجرده» و «جامعهٔ ایده‌آل و عادل»، من اندیشندهٔ دکارت در پی کشف و درك و تبیین انسان، جامعه و طبیعت ملموس و مشخص است. حقیقت، دیگر نه الهامی که اکتسابی است. ذهن انسان، با کاربرد روشهای درست، حقیقت را کشف یا خلق می‌کند. به سخنی دیگر، اگر در جوامع سنّتی، حقیقتی واحد از سوی ذاتی الهی از راه گوش به دل انسان ره می‌برد، در جامعهٔ متجدد، حقایقی متکاثر، برخاسته از واقعیتهای ملموس و مشهود، از راه مشاهده و چشم به عقل انسان می‌رسد. به همین خاطر است که می‌گویند تجدد منادی نوعی خردگرایی فردگرا، چشم‌مدار [۱۵] وتجربی است.

این نظریهٔ شناخت لاجرم به عرصهٔ مذهب هم تسرّی پیدا می‌کند. پروتستانیسم که می‌کوشد دستگاه کلیسا را برچیند و رابطه‌ای فردی میان انسان و خدا بیافریند، پیامد اساسی همین شناخت‌شناسی فردگرایانه است. در عین حال، پروتستانیسم با مدح این جهان و قدح روحانیت همراه است. مناسک غریب و نامفهوم مذهبی را می‌نکوهد و هوادار سادگی در آداب و عادات دعا و پرستش است.

به توازی این تغییر در عرصهٔ شناخت، نظریهٔ قدرت نیز دگرگون می‌شود. واقعیتی است دیرینه که در هر جامعه، نظریهٔ قدرت با نظریهٔ شناخت همسویی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، مفهوم جامعه از سرشت حقیقت و کمّ و کیف دستیابی به آن با مفهوم همان جامعه از قدرت و نحوهٔ مشارکت در آن توازی دارد. حقیقت ماوراءالطبیعی و مطلق با حکومت خودکامه همساز است و حقایق متکاثر و نسبی، به تکثرگرایی سیاسی می‌انجامد. در کانون اندیشهٔ سیاسی تجدد مفهوم نویی از مشروعیت است. در این مفهوم تنها دولت، قانون و نهادهای اجتماعی برخاسته از ارادهٔ عمومی و حاکمیت ملی مشروع‌اند. حقانیت حکومت دیگر ابلاغی، الهامی یا موروثی نیست؛ ریشه‌اش لاجرم نوعی قرارداد اجتماعی است. انسان متجدد دارای حقوقی طبیعی و تفکیک ناپذیر به‌شمار می‌رود که حق حاکمیت و آزادی اندیشه و تفکر و تجمع از جملهٔ این حقوق‌اند. متفکران کارآمدترین راه جلوگیری از استبداد را تفکیک قوا می‌شمرند. جدایی دین از سیاست و عرفی شدن عرصه‌های هنر و تفکر از اجزای اساسی تجدد است. در یک کلام، سیاست عرصه‌ای عمومی می‌شود. البته این «عمومی شدن» مرادف برابری اقتصادی یا اجتماعی نیست بلکه تصمیم‌گیری سیاسی را صرفاً از انحصار نجبا و روحانیون و سلاطین بیرون می‌آورد و در اختیار ارادهٔ عمومی قرارش می‌دهد.[۱۶]

این تحولات در عرصهٔ زیباشناسی هم تأثیراتی ریشه‌ای دارد. انسان خاکی موضوع هنر می‌شود. هنرمند به تدریج از چنبر صلهٔ قدرتمندان به درمی‌آید و اغلب ناچار است اثر هنری خود را، بسان کالایی، در بازار به فروش بگذارد. مدار و ملاک خلاقیت را هم دیگر صلاح دین و دولت تعیین نمی‌کند. هر اثری

جولانگاه خلاقیت فردی هنرمند است و لاغیر. رمان، بسان یک شکل هنری نوین پیامد اجتناب ناپذیر این دگرگونیها است چون جدال فرد با جامعه را از منظر ذهنیت یک نویسنده ترسیم می‌کند.[۱۷]

کاوه، به خصوص در شماره‌های دورهٔ دوّم خود، در بیش و کم تمامی زمینه‌های پیش گفته، مطالب اغلب پرباری به‌چاپ رساند و اندکی کاوش در آنها به‌گمانم بخوبی نشان می‌دهد که برداشت و برخورد مجله بامسئلهٔ تجدد به هیچ روی به آن قول ساده انگارانهٔ تقی‌زاده در باب ضرورت «فرنگی مآب» شدن ظاهر و باطن ایران تقلیل‌پذیر نیست. برعکس، عصارهٔ نظر آنها این بود که تجدد پدیده‌ای است غربی، راه نجات ایران قبول اساسی این جریان و در عین حال حفظ جنبه‌های مثبت و ماندنی فرهنگ ایران است. می‌گفتند در این رهگذر باید فرهنگ و ادب ایران را نیک بشناسیم؛ جنبه‌های مضرّ و منفی‌اش را طرد و ترک و جنبه‌های مثبت آن را پاس بداریم. اگر خود و غرب را به‌درستی بشناسیم، نه مرعوب تجدد خواهیم شد و نه بی‌رویه مفتون خود خواهیم ماند. حفظ زبان فارسی یکی ازکلیدهای پیروزی در این تلاش و حفظ هویت ملی ایران است.

در کانون این تلقی، مفهوم خاص کاوه از پدیدهٔ شرق و غرب بود. به‌سان طیف وسیعی از متفکران شرق و غرب در دو قرن اخیر، گمان کاوه این بود که تفاوتی گوهرین میان فرهنگ شرق و غرب در کار است. انگار آنها هم، همراه برخی متفکران معاصر دیگر، به همان دو شهر نمادین باور داشتند: اورشلیم (و شرق) را کانون اشراق و آتن (و غرب) را خاستگاه خردگرایی می‌دانستند. به قول خود کاوه: «بالاتر از همهٔ این اختلافات فرق بینشی است که از قرون قدیمه میان ملل مغرب و مشرق بوده و هست. این فرق را که در واقع در طریق تصوّر و حلّ حقایق کَونیه و در سلیقهٔ حکم و استنتاج بوده می‌توان به این تعبیر توضیح نمود که آن حالت روحی یا عمل دماغی که فلسفهٔ شرقی را تولید می‌نمود بیشتر اساس روحانی و آسمانی داشته و اساس تفکر غربی جسمانی و زمینی بوده و آن یکی وهم و حسّ و خیالات و سیر در ماوراء طبیعت را راهنمای خود ساخته و این یکی عقل و منطق عقلی و قیاس و برهان را پیروی

نموده است.»[۱۸] هند را نمونهٔ اظهر بینش اشراقی و یونان را تجسم بارز بینش عقلی می‌دانستند و معتقد بودند ایران هم بدبختانه در مسلک بینش هندی جای گرفته است. ریشهٔ این واقعیت را تا حدی به شکست ایران از یونان تأویل می‌کردند و می‌گفتند در نتیجهٔ این شکست، ایرانیان از هلنیسم نفرتی ماندگار پیدا کردند.

برای تفهیم بهتر تفاوتهای این دو نوع تفکر، کاوه در سلسله مقالات پرطنزی به نام «مناظرهٔ شب و روز» بر آن شد که مصادیقی از تفکر خردگرایی غرب را در برابر تفکر سنّتی شرق بگذارد و نشان دهد که چگونه دوّمی اغلب خرافی و سست‌پایه و اوّلی عقلانی و مستدل بوده است. مثلاً در یکی از همین مقالات درمی‌یابیم که به گمان شرقیها «سرچشمهٔ رود نیل از زیر یک دیوار عظیمی که دیوار بهشت است... بیرون می‌آید و به یک گنبدی از طلا می‌ریزد»، حال آن که غربیها نیل را رودخانه‌ای می‌دانند که «در مصر جاری شده و به دریای مدیترانه می‌ریزد... و طول این رودخانه ۶۳۹۷ متر است.»[۱۹] غربیها میمون را «یکی از عجیب‌ترین حیوانات طبیعت» می‌دانند و معتقدند ویژگی آن در این واقعیت است که «شبیه‌ترین حیوانات است به انسان؛» حال آن که به زعم کتب شرقی «نسناس در نواحی عدن و عمان بسیار است و آن جانوری است مانند نصف انسان که یک دست و یک پا و یک چشم دارد و دست او بر سینهٔ او باشد و زبان عربی تکلم کند و مردم آن‌جا او را صید کرده می‌خورند.»[۲۰]

این تفاوت در سبک تفکر در دو قرن اخیر تشدید شد. کاوه به‌صراحت آغاز تجدد فکری، یا به بیان دیگر، انقلاب علمی اروپا را عامل مهم ریشه‌دارتر شدن این دوگونگی می‌دانست. «باکون انگلیسی و دیگران در قرون نهضت تجدد و بیداری اخیر اروپا اساس تفکر و طریقهٔ فحص را یک قدم دیگر نیز پیش برده و برهان اِنّی را به جای طریقهٔ لمّی فلسفهٔ ارسطو مبنای تحقیق و مدار بحث در حقایق کَون کردند».[۲۱]

از جمله پیامدهای این نهضت در غرب رواج تحقیق و تفحص بود و غربیها بدین‌سان نه تنها خود را بهتر شناختند بلکه تاریخ شرق را نیز کاویدند و

زوایای مهمی از آن را به شرقیها نشان دادند. به قول کاوه، تا آن زمان جز علامهٔ قزوینی هیچ ایرانی دیگری کار تحقیقی ارزشمندی انجام نداده بود؛ آثار ایرانی‌ها، حتی در زمینهٔ صرف و نحو ادب فارسی نیز «بجای هدایت مایهٔ ضلالت»[۲۲] بوده است. به گمان کاوه بی‌شک هستند مستشرقینی که ظلمهٔ جور و خادم استعمارند و شناختشان از شرق را در خدمت استعمار می‌گذارند. ولی در کنار این دسته، صف وسیعی از شرق شناسان صدیق و پرکار چون براون، نولدکه، ژوکوفسکی و خانیکوف هستند که با زحمات بی‌شائبه و کار دقیق خود گامهای مهمی در شناخت و بازشناساندن تاریخ ایران برداشته‌اند. از قضا به نظر کاوه شناخت درست این تاریخ گامی ضروری در راه مواجهه با غرب و پدیدهٔ تجدد است. تنها با تکیه به نکات مثب گذشته‌مان می‌توانیم براستی در راه تجدد گام برداریم و صرفاً مفتون و مرعوب غرب نشویم. «روضه‌خوانیهای جراید، سرزنشها و بدگوییهای جوانان فرنگی‌مآب و تقلیدپرست بی‌بهره از علم و معرفت که جز تنقید و بدگویی و اظهار نفرت، فضیلت دیگر ندارند مردم ایران را طوری سست و مرده دل و افسرده کرده است که شوق و ذوق و شوری برای کار کردن، اقدام نمودن، قدمی در راه ترقی برداشتن در آنان نمانده است... سبب عمدهٔ این وضع زیان‌آور اجتماعی همانا بی‌اطلاعی از اوضاع و آثار و ترقیات و وضع تمدن زمان گذشتهٔ ایران است. به عقیدهٔ ما هر ایرانی که از تاریخ تمدن اجداد خود بخوبی باخبر بوده باشد ممکن نیست که ناامید و سست بشود... برای دادن یک تربیت سیاسی و یک متانت معنوی و اخلاقی برای افراد ملت بهترین راهها یاد دادن تاریخ مدنیّت قدیم آن ملت است، بخصوص ملتی مانند ایران.»[۲۳]

این شناخت ضروری است چون از تجدد گریزی نیست. تجدد حکم تاریخ است. در حقیقت این نظر کاوه خودبازتابی از اندیشهٔ ترقی است و این اندیشه یکی از ارکان مهم تجدد است و تاریخ را در حرکتی قطعی بسوی کمال و تعالی می‌داند. البته در مورد ایران، برخی واقعیتهای تاریخی این حرکت را به پیچ و تابهایی ویژهٔ ناچار کرده‌اند. به‌قول کاوه، «ملت ایران باید به یقین بداند که اصلاحات و نظم و تمدن در ایران یا به دست فرنگیهای مستخدم ایران به

اختیار اجرا خواهد شد و یا به دست فرنگیهای حکمران در ایران به اجبار شق ثالث یعنی اصلاح یک ایران مستقل کامل به دست خود ایرانیها اگر چه در صورت امکان احسن شقوق بود با مایهٔ حالیهٔ علم و اخلاق به این زودیها محال عقل است.»[۲۴]

شکی نیست که استفاده از مستشاران خارجی مخاطره‌انگیز است. هدف آنها قاعدهٔ بسط منافع غرب است. لاجرم آن دسته از مصلحان ایرانی که می‌خواهند اسباب گذار به تجدد در مملکت را فراهم آورند باید با درایت سیاسی کافی، از فن و تجربهٔ غربیها استفاده کنند و در عین حال استقلال و آزادی مملکت را هم پاس دارند. «از دول مالک‌الرقاب منتظر مردی و مردمی بودن از گرگ چوپانی و از دزد پاسبانی چشم داشتن است. راه آزادی آزادی است و اسیری جاده‌ای است که ملت را به لب گور انهدام و نیستی دلالت می‌کند.»[۲۵]

در واقع نیاز به مستشاران برخاسته از این واقعیت بود که تجدد بنا بر سرشت خود با نوعی خاص از فن و خرد، و با ساخت و بافت اجتماعی معین و وجود روشنگرانی مصلح و متعهد ملازم است و هیچ یک از این اسباب در «مایهٔ حالیهٔ علم و اخلاق» و اجتماع ایرانِ آن زمان حاضر نبودند. با گوشه چشمی به تجربهٔ ناکام دوره‌های اوّل مجلس در ایران می‌نویسد: «کافی نیست که چند نفر آخوند وکسبهٔ خوش نیّت و بی‌اطلاع از بروجرد و قمشه و اردبیل و نرماشیر جمع آوری کنیم و از آنها بخواهیم که کنستی توسیون اختراعی فرانسه و انگلیسی و تصورات مونتسکیو و ورسو را در ممسنی فارس و قرچه‌داغ آذربایجان اجراء کنند.»[۲۶]

در مقالهٔ درخشان دیگری، کاوه سیاهه‌ای از عوارض و علائم عقب‌ماندگی اجتماعی ایران را ارائه می‌کند و مهمترین بلیهٔ این جامعه را بیسوادی عمومی می‌شمرد؛ در عین حال نشان می‌دهد که برای رسیدن به تجدد، ایران هنوز چه راه درازی در پیش دارد. «نه نقص ثروت، نه نداشتن راه منظم، نه خرابی آلت تعلیم یعنی الفباء عربی، نه اسیری زنان و پستی حالت اجتماعی آنان و محرومی این قسمت از ملت از تربیت و تجربه، نه تداول الکل و وافورکشی

عمومی و تریاک، نه شیوع بی‌امان امراض قتاله و بی‌پناهی ملت در مقابل آنان، نه انقراض نسل و اضمحلال ملت به‌واسطهٔ عمومیت امراض منحوس تناسلی، نه عبودیت دهقان و خرابی فلاحت و حتّی نه خرافات بی‌اساس مذهبی و آرایشها و برگ و سازهایی که به اساس دین بسته شده و اغلب علت‌العلل بدبختیهای اقوام اسلامی شمرده می‌شود، و نه انحطاط اخلاقی مفرط طبقهٔ عالیهٔ شهرنشین ایرانی و خصوصاً پایتخت و شیوع عام دزدی در عمال دولت و دروغ و اسباب چینی و عشق غیرطبیعی در میان عامهٔ طبقات ملت و وجود یک اردو لشکر از مفتخواران زورگو که اولیای دولت را از هر قسم که باشند مجبور به باج دادن به آنها می‌کند، هیچ‌کدام از این معایب اساسی به قدر عشر اهمیت بیسوادی عمومی را ندارد و ام‌المعایب... همین بلای بیسوادی عامه است.»[۲۷]

ولی از این دردی بدتر هم هست. آن قلیل عده‌ای که در ایران سوادی دارند و سودای فلاح و نجات مملکت را در سر می‌پرورانند، یا به لحاظ «غور نکردن» در «عمق تمدن اروپایی» صرفاً به «عادات و آداب وطن خود» می‌چسبند و یا از مملکت خود «بیزار شده و به کلی چشم از آن مملکت و ملت پوشیده و فقط وقت عمر خود را به زندگی راحت... و سعی در جمع پول و صرف در فرنگ می‌کنند... و زبان به طعن و تنقید ملت و مملکت خود»[۲۸] می‌گشایند.

به‌گمان کاوه این قوم‌پرستی روشنفکران بخشی از مرضی همگانی‌تر است: ایرانیان چه امّی چه روشنفکر، اغلب بی‌جهت قوم خود را «نخبهٔ جهان» و «اشرف مخلوقات» می‌دانند. تنها راه نجات ایران، وانهادن این توهم فریبنده است. در حقیقت ابعاد این تحول ضروری چنان است که کاوه آن را به هبوط مجدد انسان مقایسه می‌کند. اگر انسان در هبوط اوّل از بهشت رانده شده، این بار ایرانیان باید از وهم خودستایی بی‌رویه به درآیند. داروین انسان‌مداری را از میان برد؛ کپرنیک اسطورهٔ زمین‌مداری را در هم شکست و نسل ما نیز، اگر می‌خواهد براستی در راه تعالی اجتماعی حرکت کند، باید خودمداری قومی را از میان بردارد و «با شاعر عهد قدیم خود هماواز شده» بگوید «تا بدان جا

رسید دانش من/که بدانم همی که نادانم.»[۲۹]

به‌گمان کاوه، این تحول، به عنوان جزئی از جریان تجدد، با پیدایی نوعی جامعهٔ مدنی و تغییر بطئی ملازم است و با اعمال زور از سوی دولتی قدرقدرت شدنی نیست. تحول سیاسی و اجتماعی در جوامع سنّتی بیشتر مرادف دست به‌دست شدن قدرت دولتی است. سیاست‌پیشگان این گونه جوامع، چه انقلابی چه ارتجاعی، اغلب به سودای تغییر جامعه صرفاً تسخیر قدرت مرکزی را محور فعالیت خود قرار می‌دهند. امّا کاوه راهی دیگر پیشنهاد می‌کند: «مقصود ما مداخله و مباحثه در امور سیاسی و جاریهٔ مملکت ایران و مدح و قدح هیأتهای پی‌درپی ... نیست. منظور ما فهمانیدن این نکته است که مملکت و ملت ایران صرف‌نظر از دستگاه دولتی آن نیز خیلی امور اساسی حیاتی لازم دارد که هزار مرتبه مهمتر از اصلاحات سیاسی و دولتی است.»[۳۰] گردانندگان مجله، به تأسی از منادیان تجدد غرب، طالب نوعی رستاخیز اخلاقی، فرهنگی و نهادی بودند. تحکیم جامعهٔ مدنی را مهمتر از مسألهٔ تسخیر قدرت می‌دانستند و مرادشان از جامعهٔ مدنی هم مجموعه‌ای از لایه‌ها و نهادهای اجتماعی بود که میانجی و واسطی میان شهروند و دولت می‌شد و نوعی روابط «عقلانی ـ قانونی» را در جامعه حاکم می‌کرد. در حقیقت به‌گمان کاوه باید حرکتی و جنبشی پدید آورد که سودای قدرت صرف را از سر بدر کند و در عوض، تحقق هدفهای زیر را سرلوحهٔ برنامهٔ اجتماعی خود بداند: «۱ـ تعلیم عمومی و خودکشی برای عمومیت آن؛ ۲ـ نشر کتب مفیده و ترجمهٔ کتب فرنگی و منتشر ساختن آن؛ ۳ـ اخذ اصول و آداب و رسوم تمدن اروپایی و قبول بلاشرط آن؛ ۴ـ ترویج فوق‌العاده و خیلی زیاد از انواع ورزشهای بدنی به ترتیب اروپایی؛ ۵ـ حفظ وحدت ملی ایران؛ ۶ـ حفظ زبان ملی ایران یعنی فارسی از فساد؛ ۷ـ اعلان جنگ بی‌امان بر ضد تریاک و وافور و الکل؛ ۸ـ جنگ بر ضد تعصبات جاهلانه و مساوات تامهٔ حقوق پیرامون مذاهب مختلفه؛ ۹ـ محاربه بر ضد امراض عمومی و مخصوصاً مالاریا، امراض تناسلی، سل، محرقه و حصبه و امراض اطفال؛ ۱۰ـ حفظ استقلال ایران؛ ۱۱ـ آبادی مملکت به ترتیب اروپایی و مخصوصاً داخل

کردن ماشین؛ ۱۲- آزادی زنها و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آنان؛ ۱۳- جنگ شدید و آتشین بر ضد دروغ؛ ۱۴- جدّ و اهتمام در برانداختن صفت خبیثهٔ اسباب چینی و «دیپلوماسی» که اخیراً بدبختانه در زیر این عنوان در ایران شایع و مرغوب هم شده؛ ۱۵- برانداختن رسم ننگین عشق غیر طبیعی که از قدیم الایام یکی از بدترین رذایل قوم ما بوده و از موانع عمدهٔ تمدن است؛ ۱۶- جنگ بر ضد شوخی و هزل و مبالغه و یاوه‌سرایی و پرگویی و سعی در ایجاد خصلت جدّی بودن در میان مردم؛ ۱۷- احیای سنن و رسوم مستحسنهٔ قدیمی ملی ایران.»[۳۱]

این تحولات زمینهٔ اجتماعی تجددند و زمینهٔ اقتصادی آن را هم باید، به گمان کاوه، با ترویج نوعی اخلاق اقتصادی نو پدید آورد. نه تنها در مقالات متعدد، مفاهیم اساسی اقتصادی سرمایه‌داری (از قبیل نظام اعتباری) را تفهیم و ترویج می‌کنند،[۳۲] بلکه به‌صراحت می‌گویند که خیل عظیم مردم ایران عبد نظام ایستای زمینداری هستند و آنهایی که در پی دگرگونی و انباشت ثروت‌اند، به‌جای فعالیت در عرصهٔ «کار مثمر»، که هم نفع فردی آنها و هم ثروت اجتماعی را سبب تواند شد، بیشتر به ثروت‌اندوزی سریع از طرق غیر مشروع و غیر مولد (بخصوص دزدی از راه احراز پست و مقام دولتی) می‌گرایند و ناچار به‌جای صف مولّدین سرمایه، به گروه «مستهلکین ثروت» می‌پیوندند. علاج این درد، رواج «تأسیسات صنعتی و مخصوصاً صنایع ماشین در مملکت است» تا از این راه به‌تدریج «کار مثمر *(productif)* در مملکت زیاد شود.»[۳۳]

طبعاً اگر آن چنان که مراد کاوه بود، سیاست و اقتصاد در ایران به‌راستی از انحصار نجبا در می‌آمد و عرصه‌ای عمومی می‌شد، آن‌گاه مسئلهٔ عقل عوام، و توان توده‌ها در صلاح‌اندیشی برای خود و جامعه اهمیتی تعیین کننده می‌یافت. تودهٔ بیسواد که از خرد اجتماعی هم بهرهٔ چندانی نبرده طبعاً جامعه را نه بسوی تجدد و دموکراسی که به قهقرای عوام‌زدگی و بالمآل خودکامگی می‌کشاند. به همین جهت، نه تنها مسئلهٔ تعلیم عمومی یکی از شعارهای همیشگی کاوه بود، بلکه حلاجی و نقد کجیها و کاستیهای عقل عوام و تفکر

سنّت زدهٔ آنان یکی دیگر از مشغله‌های عمدهٔ نویسندگان آن مجله شد.

گاه مقالاتی در ترویج خردگرایی و تساهل سیاسی و تجدد اجتماعی می‌نوشتند و گاه هم، بر سبیل نقادی، شمایی تیزبین از عقل عوام ترسیم می‌کردند. می‌گفتند تودهٔ مردم تساهل ندارند؛ خرده گیرند؛ انتقاد از خود را برمی‌تابند؛ از ابهام گریزان و در قضاوت شتابان‌اند؛ مرز میان خرد و خرافه را نمی‌شناسند و بدتر از همه این که سخت حق به جانب‌اند و باورهای خود را حقایقی مطلق می‌انگارند.[۳۴] در این میان، گردانندگان کاوه تعصب مذهبی عوام را به طور اخص زیانبار و مهلک می‌دانستند و در اعتراض به تهمت بابیگیری به نویسندگان کاوه، و نیز در دفاع از اصل کلی تساهل مذهبی، چنین نوشتند: «هیچ یک از نویسندگان کاوه بابی و بهایی و اسماعیلی نبوده و به هیچ یک از مذاهب غیراسلامی هم پیرو نیستند... ولی با وجود این از طرفی ما برخلاف تعصبات جاهلانه و وحشیانه بوده و این تعصبات تاریک را که نتیجهٔ آن مزاحمت هموطنان یهودی و مسیحی و هموطنان و هم‌نژادان بابی و زردشتی خودمان است یکی از بدترین آفتهای استقلال ایران می‌دانیم.»[۳۵]

در واقع در عرصهٔ مذهب هم نویسندگان کاوه تجربهٔ تجدد غرب را ملاک و معیار می‌دانستند و معتقد بودند اسلام نیز به نوعی پروتستانیسم نیازمند است. لوتر را به‌سان «یکی از مشاهیر بزرگ عالم تمدن جدید اروپا»[۳۶] می‌ستودند و می‌گفتند او دین را از مجلس تاریک خرافی‌اش بیرون آورد و با عقل متحد کرد و تنها در «سایهٔ سلطنت عقل» است که «علم و حکمت رشد می‌تواند کرد.»[۳۷] به زعم کاوه، گرچه گهگاه مصلحانی چون ابن تیمیّه کوشیدند اسلام را با موازین عقل همسو و همساز کنند، امّا کماکان لوتری لازم است تا این مذهب را از بند تعصبات و خرافات برهاند. پروتستانیسم، به گمان کاوه، مسیحیت را روحی نه تنها عقلانی که دموکراتیک بخشید. کتاب مقدس و دعاها و مناسک مذهبی را به زبان مردم برگرداند و رابطهٔ انسان و خدا را مستقیم دانست و میانجیگری روحانیت را امری زاید شمرد. اما در اسلام هنوز «انحصار تعلیمات دینی در زبان عربی» است و قدرتمندان مذهبی جرأت ترجمهٔ قرآن را نیافته‌اند و تفسیر کلام خدا راکماکان در انحصار طبقهٔ روحانی می‌دانند و

عوام نیز چاره‌ای جز تقلید از این روحانیون ندارند.[۳۸] در حقیقت، همزمان با اصلاحات لوتر در اروپا «در ایران طریقهٔ اخباری شیوع می‌یافت که در واقع یک حرکت قهقرایی به سوی تاریکی بود و دورهٔ رواج محرّم‌نامه و جنات‌الخلود و اختیارات و امثال آنها شروع می‌کرد و علمای محترم آن زمان عقل را که در ذیل ادلهٔ اربعهٔ اصول فقه مجتهدین اصولی در مرتبهٔ چهارم و در صف نعّال جای داشت به کلی از حکم ساقط و منفصل می‌کردند.»[۳۹]

البته نویسندگان کاوه در عین نقد بی‌پروا از تعصب مذهبی، مخاطرات عرفی شدن جامعه را نیز می‌شناختند و معتقد بودند «سیل معرفت» بسیاری از مردم را «مطلقاً از دین بیزار» خواهد کرد و در نتیجه «نه تنها عده‌ای از فلاسفه و حکمای قوم بلکه عامه نیز دستشان از یک رادع وجدانی و مایهٔ تسلیت روحانی خالی می‌شود و قسمتی از اخلاق حسنه که قرنها و هزاران سال است تکیه بر دین دارد و در مزرع تربیت آن نشو و نما یافته پایه‌اش متزلزل و بلکه منهدم می‌شود و نتیجه آن می‌شود که اخلاق اجتماعی آن ملت بغتةً دچار بحران می‌شود.»[۴۰] علاج این بحران را، سوای حفظ نوعی مذهب خردگرا، رواج یک نظام قانونی ـ اخلاقی تازه می‌دانستند که از طریق نهادهای جامعهٔ مدنی و از همه مهمتر از راه تعلیم و تربیت عمومی، خلأ اخلاقی جامعهٔ متجدد عرفی شده را پر می‌توانست کرد.

در جامعهٔ سنّتی ایران، مذهب از سویی پایهٔ اخلاق جامعه و از سوی دیگر ستون اصلی سرکوب و کنترل اجتماعی بود و نه تنها زیر لوای «احکام» هر گونه مخالفت و سرکشی را عقوبت می‌کرد، بلکه با نفس شادی و امیدواری تاریخی مخالف بود. اگر بپذیریم که اتکاء به نفس *(self-assertion)* و اندیشهٔ ترقی از ارکان تجددند و در عین حال نگاه نقاد به خود و جامعه در کنار نوعی خوش‌بینی تاریخی همگی ملازم جریان تجددند،[۴۱] آن گاه می‌بینیم که کاوه جامعه و مذهب سنّتی ایران را بخاطر سرکوب این ارکان می‌کوبید و برگذشتن از آن را شرط ورود به وادی تجدد می‌دانست.

در مقالهٔ بسیار جالبی به نام «راستی و کجی پالان»، نویسندگان کاوه نخست به شرح این نکته می‌پردازند که در جامعهٔ سنتی ایران هر که استقلالِ رأیی پیدا

می‌کرد، و بقول قدما وارد معقولات می‌شد و با ذهن خود می‌اندیشید و در مسلّمات سنّت شکی روا می‌داشت، توسط آخوند محل به «کجی پالان» متهم می‌شد و عقوبت می‌دید. «ولی از همه عجیبتر یک طبقه از مردم ایرانند که پیشهٔ ایشان گریانیدن مردم بدبخت مملکت است و از این حرفت کسب معیشت می‌کنند. این فقره در تمام روی زمین و در تاریخ دنیا هم منحصر به‌فرد است که یک قوم بدبختی را به‌واسطهٔ هزاران وعده وعید مجبور به زاری و ناله بکنند و آن ملت کم طالع غصه خوردن و جزع کردن را اسباب سعادت خود بداند... این پرورش یافتن مردم به‌گریه و ناله اثرات شوم بسیار ناگواری در حالت اجتماعی ما گذاشته. عموماً چهره‌ها ترش و پرچین و چروک است. موسیقی ملی ما حزن‌انگیز و پر از امان و داد است. نطقهای سیاسی و مهیّج منجر به‌گریهٔ عمومی می‌شود. مصائب سیاسی و ملی باعث شیون و گریهٔ پارلمان می‌شود... مملکتی که در آن گریه و زاری آبرومند و گریه‌فروشها محترم و بالعکس خنده جلف و سبک و موجب دعای السهم لا تمقتی بوده و اهل طرب ... منفور و یا کم قدرند، همچو مملکتی مشکل حق دارد که به ممالک متمدنه منت بفرستد...»[۴۲]

البته نباید گمان برد که در همهٔ زمینه‌ها، کاوه از سنّت گریزان و منادی تجدد بود. گردانندگان کاوه هم به کرّات شخصیتهای برجستهٔ تاریخ ایران چون فردوسی و دقیقی را مدح می‌کردند، و هم حفظ سنّت زبان فارسی اصیل را یکی از رسالتهای عمدهٔ مجله می‌دانستند و با خطرات سخت ویرانگری که فارسی را تهدید می‌کرد به مبارزه برخاستند.

فارسی شکر است جمال‌زاده که اوّل بار در کاوه منتشر شد روایتی داستانی از این مخاطرات است. در آن‌جا به وضوح می‌بینیم که شکافی ژرف میان زبان عوام و زبان آخوندها و فکلی‌ها پدیده آمده. آخوند «به کلاه نمدی مؤمن» هشدار می‌دهد که «عنان نفس عاصی قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیظ...» در مقابل، فکلی گمان دارد که «رولوسیون بدون اولوسیون یک چیزی است که خیالش هم نمی‌تواند در کلّه داخل شود... برای آنچه مرا نگاه می‌کند در روی این سوژه یک آرتیکل درازی نوشتم و با روشنی کور

کننده‌ای ثابت نمودم که هیچ کس جرأت نمی‌کند روی دیگران حساب کند و هر کس به اندازه ... پوسیبیلیته‌اش باید خدمت کند وطن را.»[۴۳]

آنچه در فارسی شکر است به زبان داستانی آمده، در سلسله مقالات دیگری از منظر تاریخ زبان و ادب فارسی و دوره‌بندیهای آن بیان شده است. از خلال این مقاله‌ها درمی‌یابیم که فارسی قرون اوّل هجری ساده و سلیس بود. آن گاه دورانی از انحطاط پدیدار شد که درهٔ نادری اوج آن و معرب و مغلق نویسی وجه مشخص آن بود. دوره سوّم نثر دوران مشروطه بود. سلامت و سادگی به زبان بازگشت و بالاخره «دورهٔ چهارم عهد فساد و اغتشاش، دورهٔ بی‌عنانی زبان است که پس از عرض اندام کردن لشکر چریک ادبای (!) سراب و گرمرود و تربت و ترشیز و استیلای سیاسیون ایرانی باکو و اسلامبول و مصر و پاریس و بمبئی که هر کدام زبان فارسی دیگری داشته و هیچ یک زبان دیگری را نمی‌فهمد، آش شله قلمکاری در جراید پایتخت و دارالسلطنه‌های دیگر پیدا شده و ادبیات تجددکارانهٔ خان والده و کارتیه لاتن بقول حضرات مود شده»[۴۴] سلسه مقالات «فارسی خان والده» و «فارسی قدما» گزیده‌های گویایی است از سنّت درخشان نثر فارسی، بخصوص سبک خراسانی و نوشته‌های بیمارگون برخی اهل قلم جدید که در مجلات جدید به چاپ می‌رسید.

گسترش تعداد مجله‌ها و روزنامه‌ها خود به گمان کاوه یکی از مشخصات همین دوران چهارم ادبی است و این رواج سریع سوای تهدید سلامت زبان فارسی، خطر جدّی دیگری را هم به همراه داشته است: با افزایش تعداد روزنامه‌ها و مجله‌ها، که تا آن زمان شمارشان به پانصد رسیده بود، از تعداد کتابهای منتشر شده کاسته شده و «این فقره یکی از اسباب انحطاط معرفت عمومی است. در این ایام در ایران، روش اهل سیاست و از لوازم و شرایط سیاستگری کتاب نخواندن و از معده حرف زدن شده است.»[۴۵] و نگاهی به مطبوعات داخل و خارج کشور ایران امروز نشان می‌دهد که هنوز خطرات مشابهی ذهن ایرانی و زبان فارسی را تهدید می‌کند و مسألهٔ تجدد هم کماکان در کانون مباحث اهل فکر و قلم است.

۹ اسفند ۶۸

یادداشت‌ها

۱. کاوه، شمارهٔ ۱، ۲۴ ژانویه ۱۹۱۶، ص ۱. در سال ۱۳۵۹ دورهٔ کامل کاوه در تهران، در یک مجلد، به همت نشر ویس به چاپ رسید.
۲. کاوه، شمارهٔ ۱۸-۱۹، ۱۵ فوریه ۱۹۱۷، ص ۱۶.
۳. کاوه، شمارهٔ ۳، فوریه ۱۹۱۶، ص ۲.
۴. تقی‌زاده در خاطرات خود به تصریح از کمکهای مالی آلمان به کاوه سخن می‌گوید. ر.ک. تقی‌زاده، سیدحسن. زندگی طوفانی. تهران. ۱۳۶۸، ص ۱۸۶.
۵. کاوه، شمارهٔ ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۱-۲.
۶. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۳، مارس ۱۹۲۱، ص ۱.
۷. در شمارهٔ ۴۲ (۱۷ ژانویه ۱۹۲۰) نویسندگان کاوه در بیانیه‌ای خطاب به «اهل فضل و دوستان معرفت»، تقاضا می‌کنند که «ده نفر صاحبان همت پیدا شود که هر کدام دویست تومان نقد و فوری برای استحکام اساس کاوه بدهند و به این ترتیب دو هزار تومان پول نقد برای دورهٔ ابتدایی کاوه در بانک جمع شود.» (کاوه، شمارهٔ ۴۲، ۱۷ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۱-۲).
۸. کاوه، شماره ۳۷، ۲۱ فوریه ۱۹۲۰، ص ۱۲.
۹. برای مقاله‌های تقی‌زاده دربارهٔ فردوسی و شاهنامه، ر.ک. بع: کاوه، شمارهٔ ۴۵، ۱۵ اکتبر ۱۹۲۰، ص ۹-۱۴؛ کاوه، شمارهٔ ۴۶، ۱۳ نوامبر ۱۹۲۰، ص ۷-۱۲؛ کاوه، شمارهٔ ۴۷، ۱۳ دسامبر ۱۹۲۰، ص ۷-۱۲؛ کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۱۱-۱۶؛ کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱؛ کاوه دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱ ص ۱۲-۱۶؛ کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۱، ۲ نوامبر ۱۹۲۱، ص ۱۲-۱۶؛ کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۲،۱۵ دسامبر ۱۹۲۱، ص ۱۲-۳۱.
برای نمونه‌ای از آثار علامهٔ قزوینی، ر.ک. به کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۵، ص ۳-۶.
۱۰. کاوه، شمارهٔ ۴۷، ۱۳ دسامبر ۱۹۲۰، ص ۶.
۱۱. کاوه، شمارهٔ ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۲.
۱۲. برای بحثی پیرامون کمّ و کیف و ریشه‌های تاریخی تحول مفهوم روسی از

روشنفکر، ر.ک.: برلین، آیزا. روشنفکران روس. ترجمهٔ نجف دریا بندری، تهران ۱۳۶۰.
۱۳. برای بحث جالبی دربارهٔ نقش تقی‌زاده در ماجرای نفت که میان جواد شیخ‌الاسلامی و سعیدی سیرجانی درگرفت، ر.ک. سعیدی سیرجانی. در آستین مرفع. تهران. ۱۳۶۲.
۱۴. کوندرا، میلان. «رمان و اروپا»، در مباحثی در باب توتالیتاریسم. ترجمهٔ عباس میلانی. برکلی. انتشارات پارس، ۱۹۸۸. ص ۱۵۳-۱۷۴.
۱۵- occula-centrist
۱۶- برای بحث جامعی دربارهٔ تجدد. ر.ک.:
Toulmin, Stephan, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity,* N.Y., 1990.
۱۷. برای بحث پیدایش رمان و همزمانی آن با جریان تجدد، ر.ک.:
Lukas. G., *Theory of the Novel,* London, 1975; and Kundera, Milan. *Theory of the Novel, N.Y. 1988.*
۱۸. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱.
۱۹. کاوه، شمارهٔ ۴۱، ۱۸ ژوئن ۱۹۲۰، ص ۵.
۲۰. کاوه، شمارهٔ ۳۹-۴۰ مه ۱۹۲۰، ص ۵-۶.
۲۱. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۰، ۱۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱.
۲۲. کاوه، شمارهٔ ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۳.
۲۳. کاوه، شمارهٔ ۲۵، ۱۵ فوریه ۱۹۱۸، ص ۱۳.
۲۴. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۲، ۱۵ دسامبر ۱۹۲۲، ص ۳.
۲۵. کاوه، شمارهٔ ۱۰، ۱۵ جولای ۱۹۱۶، ص ۶-۷.
۲۶. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۸، ۱۶ اوت ۱۹۲۱، ص ۳.
۲۷. کاوه، شمارهٔ ۴۶، ۱۲ نوامبر ۱۹۲۰، ص ۱.
۲۸. کاوه، همان جا ص ۲-۳.
۲۹. کاوه، شمارهٔ ۴۲، ۱۷ ژوییه ۱۹۲۰، ص ۱-۳.
۳۰. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۱.
۳۱. کاوه، همان جا، ص ۲.
۳۲. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۷، ۷ ژوییه ۱۹۲۱، ص ۱۱-۱۳.
۳۳. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱۰.
۳۴. کاوه، شمارهٔ ۴۳، ۱۶ اوت ۱۹۲۰، ص ۱-۳.
۳۵. کاوه، دورهٔ جدید، شماره ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱، ص ۳.

۳٦. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱۰، ۲ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۵-۹.
۳۷. کاوه، همان جا، ص ٦.
۳۸. کاوه، همان جا، ص ۸.
۳۹. کاوه، همان جا، ص ۹.
۴۰. کاوه، همان جا.
۴۱. برای بحثی انتقادی پیرامون این اجزای تجدد، ر.ك.:
Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity,* N.Y. 1989; and Koselleck, Rein Hart, *Critique and Crisis: Enlightenment.* and: *The Pathogenesis of Modern Society,* Cambridge, 1988.
۴۲ـ کاوه، شمارهٔ ۴۵، ۱۵ اکتبر ۱۹۲۰، ص ۲-۳.
۴۳. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۸-۱۱.
۴۴. کاوه، شمارهٔ ۴۲، ۱۷ ژوییه ۱۹۲۰، ص ۷.
۴۵. کاوه، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱، ص ۳.

سید فخرالدین شادمان و مسئله تجدد

به یاد مادرم زینب شادمان میلانی

ده ساله بودم که روزی دکتر سید فخرالدین شادمان به دیدن مادرم آمد. در منزل ما، او به «دایی دکتر» شهرت داشت. زمستان بود و «دایی دکتر» و مادرم در اطاقی، گرد بخاری، نشسته بودند و گپ می‌زدند و من هم از اطاق مجاور، در حین بازی با خواهرم، کهگاه از لابه‌لای پرده نظاره‌شان می‌کردم.

ناگهان مادرم به صدایی بلند مرا به آن اطاق فرا خواند. با ترس و نگرانی وارد شدم. آن‌چنان که رسم ما کودکان آن روزگار بود، دست «دایی دکتر» را بوسیدم. تفقدی کرد. از وضع مدرسه‌ام پرسید. آن روزها دانش‌آموز مدرسه‌ای کوچک به نام «مادام ماریکا» بودم. درسهایمان همه به فرانسه بود. روزی یک ساعت هم فارسی می‌خواندیم. خواست که *گلستان سعدی* را نزدش بیاورم. کتاب را جستم و آوردم. دیباچه را گشود و گفت بخوان. چند سطری از کتاب را با هزار و یک غلط خواندم. عرق شرم از چهار ستون بدنم سرازیر بود. به لحنی پر محبت تسکینم داد و در عین حال به مادرم متذکر شد که عیب است فرزند یک خانوادهٔ ایرانی زبان فرانسه را بهتر از فارسی بداند. بیست سالی طول کشید تا سرانجام دریافتم که در تجربهٔ آن روز، در واقع عصارهٔ اندیشه‌های سید فخرالدین شادمان را سراغ می‌توان کرد.

می‌گفت برخی از ما مفتون فرنگ شده‌ایم و ریشه‌های فرهنگی خویش را واگذاشته‌ایم. معتقد بود تجدد با بی‌بُتگی عجین نیست. برعکس، تجدد واقعی را با خودشناسی اصیل همراه می‌دانست. در فرنگ، تجدد و غرور ملی همزاد یکدیگر بودند. در ایران، انگار، آغاز تجدد با نوعی خودکم بینی فرهنگی

همراه شده بود و محور مرکزی همهٔ آثار شادمان برگذشتن از این معضل تاریخی بود.

سید فخرالدین شادمان از نوادر ناشناختهٔ روزگار ماست. با آن که همواره نزد اهل خبرت از اعتبار فراوانی برخوردار بود، اما هرگز شهرت چندانی پیدا نکرد. او از نسلی بود که در آن فضل و سیاست هنوز مانعةالجمع نبودند، اما انگار فضل او چوب سیاستش را خورد. تصانیف پرمغزی از خود به جا گذاشت. شاید مشاغل مهمی که عهده‌دارش بود، به خصوص وزارتش در کابینهٔ کودتای **۱۳۳۲** سبب شد که اخلاف قدر این آثار را نشناسند. پس از مرگش ایرج افشار او را «دانشمندی مایه‌ور و نویسنده‌ای مقتدر و ادیبی سخندان»[1] خواند و حبیب یغمایی نوشت، «کشور ایران یکی از برگزیده‌ترین و شریف‌ترین فرزندان خود را از دست داد... زیرا پرورش یافتن شخصیتی نظیر دکتر شادمان در این قرنها تصورناشدنی‌ست»[2] با این همه، در این بیست و پنج سال اخیر، انگشت‌شمارند افرادی که کوشیده‌اند چند و چون نوشته‌های شادمان را بسنجند و جایگاهش را در سیر اندیشهٔ تجدد در ایران بشناسند.[3] مراد من هم در این‌جا بررسی کارنامهٔ زندگی یا حتی ارزیابی همهٔ آراء و اندیشه‌هایش نیست. تنها می‌خواهم نظرگاهش را دربارهٔ مسئلهٔ تجدد بررسی کنم.

سید فخرالدین شادمان در سال ۱۲۸٦ در خانواده‌ای نسبتاً مرفه زاده شد. پدرش در سلک روحانیت و مادرش بانویی فرهیخته و از خانواده‌ای متمول بود. مدتی علوم قدیمه خواند. به فقه و اصول ورودی کافی داشت و عربی را هم نیک می‌دانست. تحصیلات جدیدش را در دارالفنون آغاز کرد و پس از چندی به اروپا رفت. پیش از عزیمتش، مدتی سردبیری مجلهٔ ***طوفان هفتگی*** را به عهده داشت. در سال ۱۳۱۴ از دانشگاه پاریس دکترای حقوق گرفت و چهار سال بعد از دانشگاه لندن دکترای علوم سیاسی دریافت کرد. مدتی کوتاه در اروپا و سالیان دراز در ایران استاد دانشگاه بود. مشاغل سیاسی مهمی به عهده داشت. مدتی کفیل نمایندهٔ دولت ایران در شرکت نفت ایران و انگلیس

بود. چند دوره وزیر شد. در کابینهٔ کودتای ۱۳۳۲ وزارت اقتصاد ملی را به عهده داشت. از سال ۱۳۳۴ تا ۱۳۳۷، نایب تولیت آستان قدس رضوی بود.[۴] علل استعفایش از آن مقام هنوز، دست کم برای من، در هاله‌ای از ابهام مانده است. در میان خویشانش شایع بود که با محمد رضاشاه بر سر ادارهٔ عایدات آستان قدس اختلاف پیدا کرده بود. حتی می‌گفتند از سر خشم متن استعفایش را نه به شاه که به آیت‌الله بروجردی تقدیم کرده بود. به هر حال، بعد از آن استعفا، به هر علت که بود، از سیاست برکنار و به استادی مشغول بود. در چهارم شهریور ۱۳۴۶ درگذشت. علت مرگش سرطان بود. فرزندی نداشت. گویا در اواخر عمرش مشغول تدوین کتابی به عنوان «سیاست‌نامهٔ ایران» بود، اما همسرش، خانم فرنگیس نمازی، که خود بانویی بسیار فاضل بود، هرگز فرصت یا رغبت اتمام و چاپ این اثر را نیافت.

سید فخرالدین شادمان، هم رمان می‌نوشت و هم مقالهٔ تحقیقی. ترجمه هم می‌کرد. *تاریخ قرون جدید*، به قلم البرماله و ژول ایزاک[۵]، مهمترین ترجمهٔ اوست. سه رمانش *تاریکی و روشنایی*،[۶] *کتاب بی‌نام*[۷] و *در راه هند*[۸] نام داشت. مهمترین مقالات تحقیقی‌اش در دو مجموعه گرد آمد. سوای این کتابها، چند نوشتهٔ انگلیسی و فرانسه و مقاله‌های متفرقه‌ای در نشریات ایران و خارج از ایران از خود به جا گذاشت. به رغم این گونه گونی سبکی، و نیز به رغم این واقعیت که آثار او از لحاظ صلابت سبکی یکدست و یکپارچه نیستند و گاه می‌توان رمانهایش را به لحاظ ساخت و پرداخت روایی‌شان محل ایراد دانست، با این همه دست کم سه نکتهٔ مشترک در همهٔ این آثار می‌توان سراغ کرد.

محور مرکزی همهٔ آثار او چند و چون رویارویی جامعهٔ ایران با مسئلهٔ تجدد است. نخستین نوشته‌اش پس از سفر درازش به غرب و نیز واپسین اثرش پیش از مرگ، هر دو دربارهٔ تجدد بودند. اولی *تسخیر تمدن فرنگی*[۹] و دومی *تراژدی فرنگ*[۱۰] نام داشت. در جواب مجلهٔ *راهنمای کتاب*، که از برخی نویسندگان پرسیده بود «کدام اثر خود را بیشتر می‌پسندید؟»، شادمان جواب

داد «از میان موضوعهایی که به فارسی در باب آنها کتاب نوشته‌ام موضوع تسخیر تمدن فرنگی را بیشتر می‌پسندم چراکه آن را مهمترین موضوع بحث کردنی امروز ایران»[۱۱] می‌دانم. حتی *کتاب بی‌نام* او، که رمانی‌ست سخت غریب و ساختی *هزار و یک شب* مانند دارد و پیش از عزیمت شادمان به اروپا نگاشته شد، گرد همین مسئلهٔ هویت ایرانی دور می‌زند. آن‌جا هویت ایرانی معروض خطراتی گونه‌گون است و قهرمانان داستان سرانجام درمی‌یابند که راز رستگاری‌شان در کوه دماوند نهفته است و گمان نکنم اهمیت تمثیلی و اساطیری دماوند محتاج تذکری مجدد باشد.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ این آثار جلب توجه می‌کند درهم تنیدگی آنهاست. به رغم انواع ادبی گوناگونِ این نوشته‌ها، در آنها از جنبهٔ مضمون و موضع فکری همخوانی اساسی به چشم می‌خورد. انگار آثار او به انحاء گوناگون مستند یکدیگرند.[۱۲] شادمان گاه به قالب یکی از شخصیتهای رمانهایش می‌رفت و لحظاتی به عنوان مقاله‌نویس رخ می‌نمود، اما همواره نه تنها معضل واحدی در مدّ نظرش بود و نقطه‌نظرهایی مشابه بیان می‌کرد، بلکه نکته‌ای گذرا در یکی از رمانهایش را به موضوع مقاله‌ای مفصل بدل می‌کرد و اشاراتی کوتاه در مقاله‌ای را در رمانی تفصیل می‌داد. برای نمونه، نقد مختصری که بر کتابی دربارهٔ *زندگی شاه عباس* نوشته بود[۱۳] در عین حال ملاط اصلی رمانِ *در راه هند* او بود. در یک کلام، شناخت چند و چون نظرات شادمان دربارهٔ تجدد مستلزم بازخوانی همهٔ آثار اوست و در این راه صرفاً به خواندن مقالات تحقیقی‌اش بسنده نباید کرد.

نکتهٔ سوم مشترکی که در همهٔ آثار او به چشم می‌خورد زیبایی و قوام نثر اوست. اهل فن نثرش را از نمونه‌های نثر فصیح فارسی معاصر دانسته‌اند.[۱۴] شادمان دلبستگی خاصی به شعر فارسی داشت. معتقد بود «شعر فارسی جلوه‌گاه کمال و جمال فکر انسانی‌ست.»[۱۵] ادعا می‌کرد «بهترین شعر عالم به زبان ماست.»[۱۶] می‌گفت، «از موجبات دلبستگی‌ام به زندگی یکی این است که می‌خواهم بیشتر بمانم تا شعر فارسی بیشتر بخوانم. فارسی زبان شعر عالم

است.»[۱۷] به همین خاطر، بسیاری از آثارش، و نیز حتی بخشهایی از رمانهایش، به قطعاتی از اشعار فارسی مزین‌اند.[۱۸] در واقع، عنایت ویژهٔ شادمان به سلامت و جزالت نثرش رابطهٔ مستقیمی با نظرگاهش دربارهٔ تجدد داشت.

به گمان شادمان، بحرانی بالقوه بنیادسوز از حدود صد و پنجاه سال پیش دامن ایران را گرفته است. او می‌کوشید در مقالاتش به مدد مفاهیم عقلی و در رمانهایش به کمک تصاویر خلاق ابعاد این بحران و چند و چون گذار اجتناب‌ناپذیر تاریخی جامعهٔ ایران را نشان دهد. می‌گفت ایران در گذشته مصیبتهای بزرگ دیده اما «این شگفتی فکر و پریشانی کار که اکنون گریبانگیر ماست در سراسر تاریخ ایران بی‌نظیر است.»[۱۹] هشدار می‌داد که «تمدن فرنگی را بازیچه مگیرید... فرنگی، عرب پابرهنهٔ گرسنهٔ صحرانشین و ترک مغول مست خونریز نیست.»[۲۰] نقطهٔ عطف این بحران خطربار را شکست ایران در جنگ با روسیهٔ تزاری می‌دانست. گمان داشت «ما تا صد و پنجاه سال پیش از این فکری داشتیم، گاهی قوی و گاهی کم قوّت، اما در همه حال در کمال استقلال.»[۲۱] در نتیجهٔ آن شکست مفتضحمان، «نومیدی و نگرانی در روح ما جای گرفت و در استقلال فکر ما خللی افتاد از نوعی که در زندگی ملی دو هزار و پانصد ساله آن را نظیری نیست.»[۲۲] ملت ایران، به گمان شادمان، در طول تاریخ خود، مهلکه‌هایی صعب را پشت سر گذاشته. امّا نه «حکمت جذّاب یونان و سپاه دلیر روم» و نه «زبان وسیع زبانخوار عربی»، نه مغول خونخوار و نه «عقاب نامبارک سایهٔ روس تزاری» هیچ کدام به خطرناکی بحران کنونی نبوده‌اند.[۲۳]

در واقع، به گمان او، بحران کنونی نوعی بازآفرینی واژگونهٔ لحظه‌ای از تاریخ دو هزار سال پیش بشری‌ست. شادمان می‌گفت «از قضا تاریخ اروپا با جنگهای ایران و یونان شروع می‌شود... تا یونان در مقابل سپاه شاهنشاه [ایران] پایداری ننمود و هستی خود را از خطر نرهاند شخصیت اروپا ظاهر نشد.»[۲۴] در سدهٔ بیست، نه ظهور که این بار دوام و بقای هویت ایرانی مشروط

به کامکاری جامعه در رویارویی با تجدد است.

البته مصادیق این بحران را در عین حال می‌توان به کرّات در تصاویری از رمانهای شادمان نیز مشاهده کرد. مثلاً رمان *تاریکی و روشنایی* او (که بی‌گمان پرخواننده‌ترین رمانش بود و نخست به صورت پاورقی در اطلاعات منتشر شد و آن‌گاه دوباره به صورت کتاب به تجدید چاپ رسید) پر از این گونه تصاویر است. از عنوان رمان خود نوعی حالت گذار مستفاد می‌توان کرد، نوعی اشاره به لحظه‌ای که تاریکی شب به روشنایی روز بدل می‌شود. عبارات آغازین این رمان، به گمان من، شکی باقی نمی‌گذارند که مراد راوی همان اشاره به گذار جامعهٔ ایران از نظام سنّتی خدا ـ مدار فئودالی بـه جـامعه‌ای متجدد و عرفی است. *تاریکی و روشنایی* چنین می‌آغازد:

امشب هم در شبستان مسجد یک چراغ بیشتر نیست، چراغی کم‌نور کـه نمی‌تواند ظلمت این شبستان را به کلی از میان ببرد. تـاریکی از روشـنایی گریخته، لرزنده، و رنگ پریده، در پای دیوارها و پشت ستونها می‌ماند و خیال‌انگیزتر می‌شود.

این چراغ طاقت ندارد که تا دمیدن صبح خودسوزی کند. عمر کوتاهش پیش از نیم‌شب به سر خواهد رسید.[۲۵]

در ادامهٔ همین عبارات، سخن از منبری‌ست که «برهنه» است و «عرشه‌اش در غبار ظلمت محو شده.»[۲٦] خانهٔ محمود، قهرمان داستان، که زندگی او بر گرته‌ای از زندگی خود شادمان ترسیم شده، «روزگاری پرورشگاه خوبترین گلهای تهران بود اما دیگر آن خرّمی که باید ندارد. به جای گلهای قشنگ گیاه خودرو سر به‌در آورده و بر برگ شمشادش گرد نشسته.»[۲۷] در اطاق نشیمن این خانه، «پردهٔ نقاشی کم‌قیمتی در بالای بخاری آویخته است و گاهی فاطمه را در بحر فکر و خیال فرو می‌برد: ماه می‌تابد اما به قدری که امواج سهمگین دریا بتوانند سیمای وحشت‌زدهٔ کشتی نشستگان گرفتار طوفان را ببینند.»[۲۸]

کشتی نشستگان جامعهٔ ایران، به گمان شادمان، در رویارویی با فرنگ و تجدد برخوردهایی گونه گون داشتند. زمانی به درستی به خود بالیده‌اند و ایران

را همتای اروپا دانسته‌اند. در آغاز این رویارویی، ایران از موضعی محکم و مستقل برخوردار بود. قدرتمند بود و باجی به کسی نمی‌داد و از فرنگ احترام می‌طلبید. شادمان شاه عباس را واپسین پاسدار این استقلال و اعتماد به نفس از کف رفتهٔ ایران می‌دانست. به کرات در آثارش به این مقام ویژهٔ تاریخی شاه عباس اشاره داشت. در بخشی از *در راه هند* نامهٔ شاه عباس به والی فارس را نقل کرده که نوشته بود: «فرنگیان پرتغالی پا از گلیم خود بیرون کرده‌اند و با منسوبان این دولتان عاقلانه رفتار نمی‌نمایند... پس لازم آمد که بیخ فساد این زشتکاران هر چه زودتر کنده شود تا ... این فتنه بخشکد و نیست و نابود گردد.»[۲۹]

با مرگ شاه عباس، آن هم «درست در اوقاتی که فرنگی از خواب گران هزارساله بیدار می‌شد،»[۳۰] و «رنسانس، این نورباران اروپا، با این شور و شوق و فکر و ذوق»[۳۱] آغاز شده بود، ایران کم‌کم به خواب می‌رفت. راوی *در راه هند* می‌پرسد، «خدا می‌داند که بعد از عباس کار ایران به کجا خواهد کشید.»[۳۲] گویا حتی خود شاه نیز، در واپسین لحظهٔ حیات، نگران آیندهٔ ایران بود: «شاه چشم می‌بندد. در میان ظلمات دریایی می‌بیند موج‌خیز که در آن کشتی شکسته‌ای را آبهای جوشنده و خروشنده می‌بلعد و این تیرگی و تاریکی تنها در کنار افق یک ستاره در نظرش می‌درخشد و آن نیز کم‌کم در شکم ابرهای تیره فرو می‌رود.»[۳۳]

اگر شاه عباس تجسم استقلال و غرور بر حق ایران بود، محمدرضابک، سفیر شاه سلطان حسین در دربار لویی، به گمان شادمان، تجسم غرور واهی ایرانیانی بود که در مواجهه با موج تجدد، بی‌خبر از تحولاتی که در جهان رخ می‌داد، صرفاً به گذشتهٔ پرافتخار ایرانیان می‌آویختند. شادمان در عین نشان دادن و تحسین اعتماد به نفس محمد رضا بک، به لحنی پر نیش خلقیات دیگر او را برمی‌شمرد[۳۴]. می‌گفت او «به احترامات شخصی خود بی‌نهایت دلبسته بود. بی‌قراول حرکت نمی‌کرد و به هیچ کس احترام نمی‌نمود و همه را حقیر و پست می‌پنداشت... همیشه از پادشاه ایران و بزرگی و حشمت خود سخن»

می‌گفت. در عین حال «در پاریس هیچ نوع کنجکاوی نداشت و بیشتر وقتها را در خانه به قلیان کشیدن یا قرآن خواندن می‌گذرانید.»[۳۵]

البته محمد رضا بک تنها کسی نبود که به گذشته‌ای واهی دل خوش کرده بود و آینده و نجات ایران را ودیعهٔ اوهام خودفریب می‌کرد. به گمان شادمان آن شیخ «دین فروش» که «گفتهٔ پیغمبران و رهبران را غلط تفسیر می‌کند... و در پی مال صغیر و به دنبال زن بیوه است... و رشوهٔ کافر و مال مسلمان مـی‌خورد»[۳۶] و «همچنان در کنج مدرسه **شرح *لمعه*** و **شرح *شمسیه*** می‌خواند»[۳۷] نیز «خصم و بدخواه» ملت ایران است و مملکت را در این دوران بحرانی به کژراهه می‌برد.

دیری نپایید که غرور واهی محمد رضا بکی جای خود را به بلای مهلکتر داد، «بلایی چندان بزرگ که اگر بماند از ایران اثری نخواهد ماند.»[۳۸] شادمان تجسم این بلا را در شخصیت «فکلی» سراغ می‌کرد. معتقد بود «فکلی بدخواه و عدوی جان ماست. فکلی بدترین و پست‌ترین دشمن ملت ایران است»[۳۹] در وصف این عدوی بدخواه می‌گفت: «فکلی، ایرانیِ بی‌شرمِ نیمه‌زبانی‌ست که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یادگرفته و مدعی‌ست که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند، تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند.»[۴۰] او «ایرانیِ غافل مغرضی‌ست که تصور می‌کند اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتینی بدل کنند»[۴۱] مشکلات ایران همه حل خواهد شد. احمد وزیران، یکی از شخصیتهای *تاریکی و روشنایی* تجسم این نوع فکلی‌ست. او «خودنما بود... از ایران هیچ و از فرنگ غیر از کلماتی ابله‌فریب نمی‌دانست» و می‌گفت که «باید خط و زبان فارسی را اصلاح کرد و مقصودش از اصلاح آن بود که گفته و نوشته سراپا زشت و غلط او و امثال او اساس زبان فارسی باشد نه آثار فردوسی و حافظ.»[۴۲]

شادمان هشدار می‌داد که اگر به هوش نباشیم و «چشم و گوش را باز نکنیم» و بی‌خردی فکلی را برملا نسازیم، «این خانهٔ چندین هزارساله از دست ما خواهد رفت.»[۴۳] به گمانش فکلی‌ها مصدر امور ایران شده‌اند. می‌گفت،

«بزرگان ما جاهل‌اند و جاهل‌پرور. نه تمدن ایرانی دارند نه تمدن فرنگی.»[۴۴] به لحنی سخت گزنده، که از قلم یکی از وزرای دوران پهلوی به‌راستی حیرت‌آور جلوه می‌کند، مدعی بود، «چهل پنجاه سال است که کوته‌نظران حاکم بر این ملت دروغ گفته‌اند و سعی‌شان همه در آن بوده است که بدل اصلاح را به جای اصلاح بفروشند.»[۴۵]

همان‌طور که شادمان تفکری مشابه محمدرضا بک را در میان برخی از روحانیون زمان شاه سلطان حسین سراغ کرد، این بار نیز از «فکلی جوجه فقیه یا فقیه‌نمایی خوش‌عبا و قبا» یاد می‌کرد که «کوتاه‌ریش و کوچک عمامه است... [و] چند کلمه فارسی و عربی یادگرفته و سی چهل کتاب از نویسندگان کم‌فکر پرنویس مصر و شام خوانده و با هزار زحمت دویست سیصد اصطلاح و عبارت که ترجمه ناقص اصلاحات و مطالب علمی و فلسفی فرنگی به زبان عربی‌ست به خاطر سپرده و چند لغت فرنگی ناقص تلفظ را چاشنی کلام خود ساخته است و باگستاخی خاص بعضی از طلاب در هر جا بر هر کس در هر باب بحث می‌کند.»[۴۶]

به‌گمان شادمان، مهمترین و مهلک‌ترین تبلور تفکر فکلی این باور یکسره نادرست است که بی‌شناخت ایران می‌توان به مصاف فرنگی و تجدد رفت. می‌گفت «در این سفر که به قصد تسخیر تمدن فرنگی در پیش داریم منزل اول ایران است نه فرنگستان.»[۴۷] در واقع در این زمینه معتقد بود که بخش اعظم جامعهٔ ایران نیز گناهکار است «چراکه از تمدن ایرانی و از فارسی غافلیم و از تمدن فرنگی به دیدن سایه‌ای و ظاهری قانعیم.»[۴۸] حاصل اینکه هم از خود غافل مانده‌ایم و هم از فرنگ؛ نه سنت را شناخته‌ایم، نه تجدد را. بارها هشدار می‌داد که «این سیل تمدن فرنگی خواه ناخواه همه را خواهد گرفت. پس بهتر آن است که با آن آشنا شوید و نگذارید همه چیز را از شما بگیرند.»[۴۹]

در تفصیل همین نکته می‌گفت کار رویارویی با فرنگ و تجدد را تنها می‌توانیم به عهدهٔ کسی بگذاریم که «چشم و گوش و دلش را از ایران و زبان ایران و مهر ایران و از هر آن چیزی که در تاریخ دوهزار و پانصد سالهٔ ما به

این ملت پاینده ایران وابستگی داشته است چنان که شاید و باید پر کنیم و ایرانیِ ایران‌شناس فارسی‌دان هوشمند مستعد را به جانب کارگاه پرنقش و نگار تمدن فرنگی بفرستیم.»[50]

همان‌طور که شادمان فکلی را تجسم آن نوکیسه بی‌خردی می‌دانست که از پس انجام این امر مهم برنخواهد آمد، کسانی چون فروغی و علامه قزوینی را نمونهٔ روشنفکران به حساب می‌آورد که این مصاف پیچیده را می‌برازند و برمی‌تابند. در تاریکی و روشنایی با شخصیت میرزا ابوالفضل کرمانی آشنا می‌شویم که شباهتی، به‌گمانم، به علامه قزوینی دارد. آنجا راوی می‌گوید، «ما تمدن جدید را به حکم عقل باید به تدریج جزء تمدن خود کنیم و مردان این کار میرزا ابوالفصل کرمانی ... و امثال ایشانند که از تمدن ملی خود نبریده‌اند و با آثار تمدن ایرانی و فرنگی چنان که باید واقف‌اند.»[51] در تسخیر تمدن فرنگ شادمان تصریح داشت که «کسانی می‌توانند تمدن فرنگی را برای ایران تسخیر کنند که در فضل لااقل هم‌دوش ذکاءالملک فروغی باشند.»[52]

اما چون زمانه میل ادبار دارد، فکلی‌ها مصدر امور شدند و امثال قزوینی‌ها خانه‌نشین و در نتیجه، به‌گمان شادمان، بحران هویتی در ایران پدیدار شده که در ایران زیانبارترین تجسم آن خللی بود که در پایه‌های زبان فارسی پدید آمد. اگر به تجربهٔ تجدد در غرب نظری بیفکنیم، درمی‌یابیم که آنجا آغاز تجدد با پیدایش و ترویج زبانهای ملی ملازم شد. چاسر و شکسپیر در تثبیت زبان انگلیسی به عنوان زبان ملی در انگلستان نقش اساسی داشتند و در آلمان، همزمان با نضج ملی‌گرایی، لوتر هم برای نخستین بار موعظه‌های خود را به زبان آلمانی ایراد کرد.[53] ملاط هویت ملی و عرفی جدید، زبان ملی بود. اما تجربهٔ تاریخی ایران با غرب تفاوت داشت. پیش از آغاز تجدد، ما هویت قومی دیرپایی داشتیم و فارسی زبان ملی و سنگر این هویت بود. در عوض، رویارویی با تجدد به خصوص در سدهٔ نوزدهم، ناگهان زبان فارسی را به بحرانیْ جدی دچار کرد و علایم این بحران و عوارض زیانبار آن را یکی از مایه‌های اصلی آثار شادمان می‌توان دانست.

به گمان شادمان، «مهمترین حربهٔ لازم برای تسخیر تمدن فرنگی»[۵۴] زبان فارسی است. تأکید داشت که زبان وسیلهٔ وحت ملی و هویت خودبنیاد ماست. بارها می‌گفت «فارسی آموختن نخستین شرط لازم پیشرفت کار ماست.»[۵۵] معتقد بود «فارسی زبان ملی ما، عزیزترین و بزرگترین مظهر فکر ایرانی‌ست.»[۵۶] هشدار می‌داد، «تسخیر تمدن فرنگی کاری‌ست بسیار دقیق و فکر درست دقیق می‌خواهد»[۵۷]، و «بی‌زبان پیراستهٔ آراسته هیچ پیشرفت حقیقی»[۵۸] میسر نخواهد بود.

سوای فکلی «نیم‌زبان»، خصم دیگر زبان فارسی، به گمان شادمان حوزه‌های علمی‌اند. او از سویی به کرّات از این حوزه‌ها به عنوان نخستین «دانشگاههای قدیم و مهم این ملت بزرگ» یاد می‌کرد و معتقد بود «به خلاف تصور مشتی جاهل کوتاه نظر این مدرسه‌های قدیم فقط فقیه‌پرور نیست... حکما، شعرا، اطباء، منجمان، دبیران، مستوفیان، مفسران... همه پروردگان این مدارس‌اند.»[۵۹] اما از سویی دیگر می‌گفت اغلب روحانیون این حوزه‌ها «از این نکته غافل‌اند که فارسی زبان ملی ایشان است نه عربی»، و می‌پرسید ایشان «اگر این نکته را می‌دانند چرا به فارسی کتاب نمی‌نویسند.»[۶۰]

ستایش شادمان از زبان فارسی رنگی از غلو نداشت. با آنکه مکرر قوام شعری زبان فارسی را می‌ستود و معتقد بود «زبان داستان در وطن ما قدیمی‌ست و بدیع و خوب و پرمایه»[۶۱]، در عین حال می‌دانست تحولات ملازم با تجدد زبان فارسی را محتاج اصلاح و تقویت کرده‌اند. می‌گفت «با آنکه بهترین اشعار در زبان ماست، هرگز زبان علمی کاملی نداشته‌ایم... زبان فارسی امروز برای ادای مفاهیم علمی نارساست و امروز که ما با علوم و فنون مختلف غربی مواجه هستیم، باید دید چاره چیست.»[۶۲] در جستن این راه چاره از افراط و تفریط احتراز می‌کرد. معتقد بود «طبعاً باید به وضع لغت بپردازیم... آنچه ما لازم داریم «لغت‌سازی»ست نه «لغت‌تراشی»... لغت را نباید به اجبار به مردم تحمیل کرد... این لغات نباید از جادهٔ صحت خارج بشوند. باید زبان امروز ما دنبال همان زبانی باشد که فردوسی و ابن‌سینا به آن

چیز می‌نوشتند.»[۶۳] در این زمینه گرچه گهگاه از فرهنگستان ایراد می‌گرفت،[۶۴] اما لبهٔ تیز انتقادش متوجه آن بی‌مایگانی بود که «چندان وقیح و گستاخ»اند که به رغم جهل‌شان در زبان فارسی «به لغت‌تراشی» می‌پردازند و می‌خواهند «مطالبی دقیق را به زبانی عجیب که ساخته فکر و ذوق ایشان»[۶۵] است به خوانندگان بیچارهٔ ایرانی بیاموزند.

در واقع، به زعم شادمان، تنها به مدد زبانی پیراسته می‌توان هم هویتی استوار یافت و هم به نوع تفکر مستقلی دست یافت که پیش شرط کامکاری در رویارویی با تجدد است. شادمان معتقد بود «زبان را با فکر رابطه‌هاست. همزاد اوست و مظهر او.»[۶۶] به مدد فکری مستقل می‌توان هم ایران را نقادانه شناخت، هم فرنگ را. هم جوهر تجدد را ارزیابی کرد و هم دریافت که کدام یک از جوانب این تجربه مناسب حال ایران است.

مهمترین ملاط این تفکر را شادمان نوعی جویندگی می‌دانست. بلومنبرگ، در یکی از پرمایه‌ترین تفسیرهایی که در باب تجدد نوشته شده، نوعی «کنجکاوی نظری» را رکن اصلی تجدد خوانده است.[۶۷] شادمان، بی‌آن که ظاهراً بلومنبرک را خوانده باشد، رأیی مشابه داشت. این نوع کنجکاوی را «جویندگی» می‌خواند و وصفش از این جویندگی شباهتی تام به اوصاف دقیق و ریزبین بلومنبرگ داشت. شادمان می‌گفت، «جویندگی از بهترین حالتهای آدمی‌ست... طبعی در جمع اضداد حیرت‌انگیز... حادثه‌جو و آسایش‌طلب، خریدار فکر نو و محیط نو... طبعی خواستار کشف و اختراع و شناختن خواص یکایک ذرات کائنات و شکافتن دل زمین... بشر در جستجوست چرا که می‌داند که آنچه هست نه کامل است و نه کافی ... جویندگی کار دایم اوست، جویندگی برای کشف آن پیوند و تناسب همیشه موجود اما ناپیدایی که میان انسان با هر چیز دیگر هست، با طبیعت و ماورای طبیعت.»[۶۸] شادمان از سویی محمود، قهرمان *تاریکی و روشنایی* را به عنوان تجسم این جویندگی می‌ستود و از سویی دیگر محمدرضا بک‌ها و نسل فکلی را به خاطر فقدانش می‌نکوهید.

شک جزء لازم دیگر آن نوع خردی‌ست که به گمان شادمان برای کامکاری در رویارویی با تجدد ضروری است. همان‌طور که دکارت می‌گفت می‌خواهم در همه چیز شک کنم جز در وجود شکاک خویش، و با این حکم، تفکر علمی را پی‌ریخت و بساط تسلیم و انقیاد فکری را برچید، شادمان هم به ضرورت شک باور داشت. توضیح می‌داد که «هیچ عقیده‌ای و نظری پیش از آن که درست بودنش به دلیل ثابت شده باشد در نزد اهل فضل پذیرفته نیست».[۶۹] با درایتی تمام تذکر می‌داد که «یکی از موجبات پیشرفت تمدن فرنگی شک است. فضلای فرنگی در حرکت خورشید و سکون زمین شک کردند و مرکب بودنش ثابت شد. در عقاید و آراء افلاطون و ارسطو شک کردند و بر وسعت دامنهٔ علم و فلسفه افزودند. در حق حکمروایی مطلق پادشاه شک کردند و او را نه خدا و نه سایهٔ خدا شمردند و حکومتِ نزدیک به عدل و کم‌نقص دموکراسی را به میان آوردند.»[۷۰]

طبعاً تالی صالح این گونه شک، نوع جدیدی از تفکر مذهبی است و شادمان در این زمینه هم نظراتی سخت بدیع داشت. به دقت پیچیدگی رابطهٔ مذهب و تجدد را می‌شناخت. برخلاف بسیاری از منادیان تندرو تجدد، با مذهب، به عنوان نهادی تاریخی، ستیزی نداشت و نقدش بیشتر متوجه روایت محدود و مقید و جزم‌اندیش از مذهب بود. از سویی سیاست و عرصهٔ اجتماع را یکسره عرفی و عقلانی می‌خواست، از سویی دیگر، نیاز به مذهب را همزاد انسان می‌دانست. نزد او مذهب یکی از سکانهای اخلاقی جامعه بود نه نسخه‌ای برای اداره یا درمان دردهای امور اجتماعی. پیش‌بینی می‌کرد که «هیچ پندی و اندرزی و دلیلی و برهانی انسان بیچارهٔ گرفتار آلام روحانی و جسمانی»[۷۱] را از مذهب بی‌نیاز نخواهد کرد. در یک کلام، به ضرورت هستی‌شناختیِ (onto-logic) مذهب باور داشت. به همین خاطر، در *تاریکی روشنایی*، از زبان شیخ نصرالله، روحانی خردمندی که سودای اصلاح اسلام را در سر دارد، می‌خوانیم که «عاقل آن است که با آنچه با طبیعت ماندنی‌ست هیچ نجنگد و بکوشد تا دین، این همسفر ضروری احساسات بشر را وسیلهٔ نیکی و سعادت کند.»[۷۲]

گر چه به کرّات واپس‌نگری و تنگ‌نظری رهبران اسلامی را نقد می‌کرد، اما نه اسلام را فی‌نفسه علت عقب‌افتادگی ایران، نه مسیحیت را کلید کامیابی تجدد در غرب می‌دانست. می‌گفت میان «تعصب و جامد فکری شرقی و غربی تفاوتی نیست.»[۷۳] یادآور می‌شد که برای چندین قرن «جامعهٔ اسلامی از حیث علم و معرفت و تمدن و دوری از تعصب از جامعهٔ عیسوی به مراتب برتر بود.»[۷۴] در یک کلام، شادمان خواستار نوعی جنبش اصلاح دین بود. توصیه می‌کرد که «طالبان علم و عالمان دین همه باید خواهان آشنایی با علوم و ادبیات جدید... باشند.»[۷۵] می‌پرسید چرا حوزه‌های علمیه «به علم جدید توجه نمی‌کنند.»[۷۶] غم‌زده بود که «امروز دانشگاههای قدیم ما، به خلاف ایام قدیم، درهای خود را به روی معارف بسته‌اند.»[۷۷] به گمانش گیراترین تجسم اسلام نه شریعت روحانیون که طریقت صوفیان است که به جای دخالت در سیاست، صفای باطن را هدف دارد و نسبت به اندیشه‌های گونه‌گون تساهل و مدارا نشان می‌دهد.[۷۸] در واقع، در یکی از انگشت‌شمار مواردی که شادمان در آثار تحقیقی خود از رژیم پهلوی ذکر خیری کرد، جدایی سیاست از دین در دوران رضاشاه را ستود و قانون کشف حجاب راگامی بس مفید در راه آزادی زنان شمرد.[۷۹]

به گمان شادمان آنچه پیشرفت غرب را سبب شد نه مذهب که نوع تازه‌ای از تفکر و مفهوم نوی از سیاست بود. می‌گفت به جای تخطئهٔ اسلام باید در رواج این نوع مفاهیم کوشید. می‌دانست که در این کار نمی‌توان به هیچ کس جز آحاد جامعهٔ ایرانی چشم امید دوخت. شادمان منادی نوعی تحول فرهنگی بنیادین بود. بر این باور بود که منجی طلبی بخشی از جوهر تاریخ ما، و یکی از علل عقب‌ماندگی جامعهٔ ایران است. می‌پرسید «تاکی باید در انتظار آن نشست که دیگران بیایند و ما را به منزل سعادت برسانند؟ چرا هموطن ابن‌سینا باید این قدر ساده‌لوح باشد که تصور کند مهاجر سوئدی و دانمارکی و سویسی و امریکایی به ایران می‌آید تا مملکت را برای ما آبادان کند؟»[۸۰]

اگر بپذیریم که یکی از ارکان اصلی تجدد عمومی کردن سیاست بود، یعنی

اگر قبول کنیم که تجدد ملازم پایان یافتن انحصار سیاسیِ نجبا و برگزیدگان جامعه بود و عامهٔ مردم را به مشارکت در مسائل فرهنگی و سیاسی فرا می‌خواند، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که شادمان، بی‌گمان، منادی چنین مفهومی از سیاست بود. می‌گفت «برای تسخیر تمدن فرنگی باید از راه زبان فارسی به جمع آثار علم و ادب و هنر فرنگی راه بیابیم... طریق صواب آن است که در هر یک از جزئیات و کلیات این تمدن عظیم با استقلال فکر تحقیق و تأمل کنیم و عقیده و رای خود را در هر باب به فارسی بنویسیم تا بتوانیم موضوع تحقیق را از نظر ایران و ایرانی ببینیم.»[۸۱]

حتی در زمینهٔ مسایل فنی هم بر همین سیاق می‌اندیشید و به اصل نجات ایران به دست ایرانی باور داشت. می‌گفت «وقتی باز وزیر اقتصاد ملی شدم عزم کردم که هر چه زودتر وسایل ایجاد [دانشکدهٔ نفت] را فراهم آوردم... مدرسه باز شد و هزار داوطلب اسم نوشتند [می‌خواستم] ایران به تدریج بر اثر تربیت شاگردان ایرانی ... از متخصص خارجی بی‌نیاز شود.»[۸۲]

پیش شرط این‌گونه استقلال و خودکفایی و نیز شالودهٔ تجدد، به گمان شادمان، در سه اصل اساسی تبلور می‌یافت. به قاطعیت می‌گفت، «بزرگترین کشف اروپا... کشف آزادی‌ست و عالیترین و دقیق‌ترین اختراع اروپا دستگاه پرورش و نگاهداشت آزادی‌ست به کیفیتی که همه از نعمت آزادی برخوردار باشند و هیچ کس به بهانهٔ آزاد بودن بر دیگران ستم نکند.»[۸۳] شادمان، هم از اصل آزادی دفاع می‌کرد و هم در عین حال به تلویح و تصریح محدودیتهایی را که در پنجاه سال اخیر در ایران فراراه آزادی قرار گرفته بود می‌نکوهید. می‌گفت از «مشروطهٔ سیزده چهارده ساله، از این معشوقهٔ نیمه‌جانی که مدتی‌ست آب و نانیش نداده‌ایم»[۸۴] غافل نباید بود.

اصل دوم، به گمان شادمان، حاکمیت قانون بود. معتقد بود واژهٔ آزادی مفهوم قانون «را به یاد می‌آورد و هر نکته دانی می‌داند که نه هر قانونی محترم است و نه هر اصلی قانون آفرین خوب و مفید. قانونی را باید محترم داشت و خوب و مفید شمرد که مبتنی بر اصول عقاید باشد.»[۸۵] در این زمینه، شادمان با

کسانی چون ماکس وبر همرأی بود که خردگرایی را مهمترین وجه تجدد می‌دانستند.[۸۶]

شادمان از همین اصل خردگرایی، اصل حکومت مقید و مشروط به قانون را مستفاد می‌کرد. گرچه کمال مطلوب او در اصل افلاطونی «پادشاهی کردن فیلسوف و فیلسوف بودن پادشاه»[۸۷] بود، اما می‌دانست تحقق بخشیدن به چنین حکومتی امکان‌پذیر نیست و در عوض حکومت آزادی، آن هم «آزادی پرورده در دامن عقل»[۸۸] را می‌طلبید. معتقد بود «مقصود از این همه رساله و کتاب و نطق و تبلیغ در انقلاب این بوده است که آزادی مطلق حکمروایی مستبد و اعوانش به موجب قانون محدود گردد و به همه از آن سهمی برسد تا به تدریج مظهر کامل بهترین روش حکومت بوجود آید.»[۸۹] به گمانش تنها به مدد همین حکومت قانون می‌توان «میان مصلحت فرد و جامعه»[۹۰] سازگاری و همسویی پدید آورد.

همپای این حکومت قانونی مبتنی بر عقل، شادمان خواستار نهادی شدن سیاست بود. از این بابت نیز او همرأی ماکس وبر بود که می‌گفت رواج سیاست عقلانی ملازم ظهور و تثبیت دستگاه اداری و مناسبات حقوقی به جای بارگاه فردی و مناسبات شخصی است،[۹۱] یا همان که در افواه عمومی ایرانیان به حاکم شدن ضابطه به جای رابطه شهرت دارد. شادمان می‌گفت، «حکیمان فرزانه کوشیده‌اند که دستگاه حکومت جانشین شخص شود.»[۹۲]

در این زمینه، او به شدت مخالف تقلید صرف از نظامهای سیاسی کشورهای دیگر بود. تأکید داشت که «نه روش حکومت یونان قدیم به کار می‌آید و نه روش حکومت انگلیسی»[۹۳] در حیرت بود از «سادگی و کوتاه‌نظری کسی که بخواهد روش سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی یا دستگاه صناعت و تجارت و حکومت قومی دیگر را که اوضاع و احوال و مسایل و مشکلات خاص بی‌محابا بگیرد.»[۹۴] در عوض، توصیه می‌کرد که «باید اصل را پیشوا کرد، اصول را که کلی‌ست و بی‌زوال نه مظاهر را که در هر کشور ثمره و ساختهٔ فکر و محیط و آرزو و احتیاج و مرحلهٔ تمدن ملت است.»[۹۵] یافتن

دستگاه اداری و سیاسی مناسب حال ایران را در گرو آغاز و رواج جنب و جوش و جستجویی همه گیر می‌دانست. این حرکت را «بحث بزرگ» می‌خواند و درگیری آحاد جامعه در آن را شرط کامیابی این بحث می‌شمرد.[۹۶]

در حقیقت تأکید شادمان بر ضرورت دوری جستن از تقلید صرف از غرب با اصل سوم حاکم بر نظراتش دربارهٔ تجدد پیوند داشت. یکی از پیچیدگی‌های تجربهٔ تجدد در ایران این واقعیت بود که رواج تجدد مصادف با رخنه و نفوذ استعمار در ایران بود. شادمان آشکارا به این جنبه از مسئلهٔ تجدد وقوف داشت. ستمکاریهای استعمار را برمی‌شمرد و می‌کوشید میان دستاوردهای تجدد و تبهکاریهای استعمار تمییز بگذارد. تأکید داشت که «در بیشتر کارهای تو، ای فرنگ شک باید کرد»، به خصوص در «ادعای پشتیبانی تو از آزادی»[۹۷] می‌گفت، «بزرگترین گناه اروپایی آن است که اروپایی دایم از آزادی سخن گفت و آزادی را بر دیگران روا نداشت.»[۹۸] به تصریح یادآور می‌شد که «اروپا فتنه‌ها انگیخت و در ایامی که قدرت داشت به دیگران تا می‌توانست ستم کرد و در ممالک بیرون از اروپا رشوه‌دهی و رشوه‌خواری و فساد و جاسوسی را رواج داد و بر هر کس که از نژاد اروپایی نبود ناز فروخت و تکبر نمود.»[۹۹] به غرب هشدار می‌داد، «تو ستایشگر بدان و فاسدان و خائنان شده‌ای و ملامتگر صالحان و وطن‌پرستان... تو که حکومت یک روزهٔ یک فاسد را هم بر خود نمی‌پسندی چرا دیگران را دایم اسیر حکومت فاسدان می‌خواهی.»[۱۰۰] مدعی بود غرب «به همدستی با اشراف ناشریف و سوداگران ناتاجر و مقاطعه‌کاران بدتر از قاطعان طریق با اقتصاد ما هر چه» خواست کرد و تا توانست به آن «متاع نالازم» فروخت.[۱۰۱]

از جنبهٔ دیگری نیز شادمان دنباله‌روی از غرب را صواب نمی‌دانست. گمانش آن بود که دوران خلاقیّت و شکوفایی غرب به سر آمده و زمان سقوط غرب آغاز شده. می‌گفت ستارهٔ «غرب طلوع کرد و غروب کرد و ما از آن غافل بودیم.»[۱۰۲] به کرّات یادآور می‌شد که «فرنگ بیمار است و سخت گرفتار.»[۱۰۳] در این زمینه آشکارا از آرای کسانی چون اشپنگلر و گروسه

متأثر بود. می‌خواست ایرانیان را متقاعد کند که مرعوب نمانند.

به گمان شادمان، ایران را از تجددگریزی نیست. موجی است اجتناب‌ناپذیر. یا بیخ ایران و ایرانیت را بر خواهد افکند، یا خواهیم توانست چم و خم آن را دریابیم، صحیح و سقیمش را بشناسیم. جنبه‌های مناسبش را جذب و سویه‌های زیانبارش را دفع کنیم.

راه دوم خردی نقاد، فارسی‌ای پیراسته، شناختی ژرف و تیزبین از فرهنگ و تاریخ ایران و ارکان تجدد، تفکری جوینده و شکاک، سیاستی عقلانی و عرفی، توده‌ای درگیر و آگاه، و روشنفکرانی مایه‌ور و ایران‌دوست می‌طلبد. شادمان نمونهٔ بارز چنین روشنفکری بود.

خرداد ۷۴

یادداشت‌ها

۱. افشار، ایرج، «سید فخرالدین شادمان»، سواد و بیاض، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۵۳۹. اصل مقاله نخست در راهنمای کتاب (شمارهٔ ۱۰، ۱۳۴۶، ۴۳۵-۴۳۸) منتشر شده بود.

۲. یغمایی، حبیب، «دکتر سید فخرالدین شادمان»، یغما، سال بیستم، شمارهٔ ۵، مرداد ۱۳۴۶، ص ۲۸۰.

۳. جلال آل احمد، در غربزدگی، از «فضل تقدم» شادمان در طرح مسئلهٔ غربزدگی یاد می‌کند. به رغم ادعای آل‌احمد، به گمان من، تفاوتهایی اساسی میان نقطه‌نظرهای آل‌احمد و نظرات شادمان وجود داشت. ر.ک.: آل‌احمد، جلال، غربزدگی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲.

تا آن‌جا که می‌دانم، تنها نوشته‌ای که به طور مشخص بررسی نظرات شادمان را در مدّ نظر داشته رسالهٔ دکترای آقای بروجردی است که خلاصه‌ای از آن به فارسی هم منتشر شد. آن‌جا آقای بروجردی شادمان را در طیف «شرقشناسی وارونه» قرار می‌دهد، و به گمان من، این استنتاج محل شک می‌تواند بود. برای رسالهٔ ایشان ر.ک.: Boroujerdi, Mehrzad. *Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960-1990.* Ph.D. Dissertation. American University. 1990. pp.130-140.

دستیابی به رسالهٔ آقای بروجردی را مدیون لطف آقای دکتر هرمز حکمت هستم.

برای خلاصهٔ بخشهایی از رساله به فارسی ر.ک.: بروجردی، مهرزاد، «غربزدگی و شرقشناسی وارونه»، ایران نامه، سال هشتم، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۶۹، ص ۳۷۵-۳۹۱.

۴. شادمان چند سال پیش از مرگش، زندگی‌نامهٔ مختصر خود را در اختیار راهنمای کتاب گذاشت. سیاههٔ همهٔ تألیفات فارسی و انگلیسی و فرانسه او و مشاغلی که عهده‌دارشان بوده در آن‌جا یافت می‌شود. ر.ک.: سیدفخرالدین شادمان، «دکتر سید فخرالدین شادمان»، راهنمای کتاب سال پنجم، شمارهٔ اول، فروردین ۱۳۴۱، ص ۹۶-۱۰۰.

۵. ماله، آلبر و ژول ایزاک، تاریخ جدید، دو جلد، ترجمهٔ دکتر سید فخرالدین

شادمان، تهران؟، کتاب از نشریات «کمیسیون معارف» بود که در دوران صدارت رضاخان تشکیل شده بود و در آغاز کسانی چون مشیرالدوله پیرنیا، یحیی دولت‌آبادی و محمد مصدق عضو آن بودند. نه تنها کتاب تاریخ قرون جدید که در واقع تاریخ آغاز تجدد در غرب بود بلکه اغلب انتشارات کمیسیون معارف به نوعی به همین مسألهٔ تجدد ربطی جدی داشت.

۶. شادمان، دکتر سید فخرالدین، تاریکی و روشنایی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۶.

۷. کتاب بی‌نام، تهران، ۱۳۰۷.

۸. در راه هند، تهران، ۱۳۳۵.

۹. تسخیر تمدن فرنگی، تهران، ۱۳۲۶.

۱۰. تراژدی فرنگ، تهران ۱۳۴۶. این کتاب واپسین اثر شادمان بود و چند ماه پیش از مرگش گردآوری شد و منتخبی بود از آثار او.

۱۱. ـــــــ ، «کدام اثر خود را بیشتر می‌پسندید؟» راهنمای کتاب، شمارهٔ دوم، سال چهارم، اردیبهشت ۱۳۴۰، ص ۳۰۵.

۱۲. به زبان نقد ادبی جدید، در این آثار *Intertexuality* همواره عیان است.

۱۳. شادمان، دکتر سید فخرالدین، «زندگی شاه عباس، تألیف آقای نصرالله فلسفی»، سخن، شمارهٔ ۴، مرداد ۱۳۴۰، ص ۴۵۷-۴۶۴.

۱۴. دکتر جلال متینی چند مقاله از شادمان را در جلد دوم نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر خود آورده است. ر.ک.: متینی، دکتر جلال، نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، جلد دوم، تهران، ۱۳۵۷. دستیابی به این کتاب را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.

۱۵. همان‌جا، ص ۱۰۳.

۱۶. شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۳.

۱۷. متینی، همان‌جا، ص ۱۰۴.

۱۸. مثلاً، تاریکی و روشنایی، با این بیت مولوی می‌آغازد:

عاشقانی که جان یکدیگرند همه در عشق یکدیگر میرند

۱۹. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۰.

۲۰. همان‌جا، ص ۳۵.

۲۱. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۹۳.

۲۲. همان‌جا، ص ۱۹۹.

۲۳. همان‌جا، ص ۴۵.

۲۴. همان‌جا، ص ۱۰۹.

۲۵. شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۶.

۲۶. همان‌جا، ص ۱۷.
۲۷. همان‌جا، ص ۱۹.
۲۸. همان‌جا، ص ۲۰.
۲۹. شادمان، در راه هند، ص ۱۱.
۳۰. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۲۴.
۳۱. متینی، همان‌جا، ص ۱۰۲.
۳۲. شادمان، در راه هند، ص ۱٦.
۳۳. همان‌جا، ص ۲۳.
۳۴. شادمان، سید فخرالدین، «سفارت محمد رضا بک به دربار لویی چهاردهم»، مهر، سال اول، شمارهٔ ۴، ۱۳۱۲، ص ۲۹۱-۲۹۲ این مقالهٔ شادمان در واقع ترجمه و تلخیصی‌ست که او از کتابی مفصل به زبان فرانسه تهیه کرده بود.
۳۵. همان‌جا، ص ۲۹٦.
۳٦. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۵٦.
۳۷. همان‌جا، ص ۹۵.
۳۸. همان‌جا، ص ۴.
۳۹. همان‌جا، ص ۱۳.
۴۰. همان‌جا، ص ۱۳.
۴۱. همان‌جا، ص ۱۴.
۴۲. شادمان، تاریکی و ورشنایی، ص ۱۹۴.
۴۳. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ٦.
۴۴. شادمان، تاریکی و ورشنایی، ص ۴۱۰.
۴۵. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۴۳.
۴٦. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۷.
۴۷. همان‌جا، ص ۱۰۴.
۴۸. همان‌جا، ص ۱۱۱.
۴۹. شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۲۹.
۵۰. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۰۲.
۵۱. شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۵٦۴.
۵۲. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۹۹. در این زمینه نظرات شادمان شباهت جالبی با آرای اخیر ادوار سعید دارد که معتقد است جهان سوم و خاورمیانه محتاج نوع تازه‌ای از روشنفکرند که هم غرب و هم شرق را نیک می‌شناسند و مرعوب و مفتون هیچ کدام نیستند. مثلاً ر.ک.:

سعید، ادوارد، روشنفکران، ترجمهٔ حمید عضدانلو، انتشارات آموزش، تهران، ۱۳۷۷.

۵۳. برای بحثی کلی دربارهٔ این قضیه، ر.ک. به:
Manchester, William. *A World Lit Only By Fire.* N.Y. 1993.

۵۴. شادمان، همان‌جا، ص: الف.

۵۵. همان‌جا، ص ۷۰.

۵۶. شادمان، تراژدی فرنگ، ص: الف.

۵۷. تسخیر تمدن فرنگی، ص ٦٦.

۵۸. تراژدی فرنگ، ص: الف.

۵۹. همان‌جا، ص ٦۳.

٦۰. همان‌جا، ص ۸۷.

٦۱. شادمان در مقاله‌ای مفصل، در جواب این پرسش مجلهٔ راهنمای کتاب که آیا زبان فارسی مناسب رمان‌نویسی است یا نه، می‌نویسد که قوام تاریخی قصه‌نویسی در فرهنگ ما زبان فارسی را مناسب رمان‌نویسی کرده است. در عین حال، یادآوری می‌کند که در شاهنامه «کلمه داستان بجای تاریخ» به کار رفته و «مفهوم افسانه را از داستان سلب کرده». ر.ک.: همان‌جا، ص ۱۹۸.

٦۲. شادمان. سید فخرالدین، «زبان فارسی چه راهی را باید برای بیان اندیشه‌ها و مفاهیم تازه برگزیند؟»، راهنمای کتاب، شمارهٔ دوم، سال چهارم، اردیبهشت ۱۳۴۰، ص ۹۹.

٦۳. همان‌جا، ص ۹۹

٦۴. همان‌جا، ص ۹۹.

٦۵. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۸.

٦٦. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۹۸.

٦۷. برای بحث این «جویندگی نظری» *(Theoreticad Curiosity)*، ر.ک. به:
Blumenburg, Hans. *The Legitemacy of the Modern Age*. Tr. by A. Wallace. N.Y. 1989.

٦۸. شادمان در این زمینه مقاله‌ای نوشته به نام «جویندگی در طلب کیمیای سعادت»، ر.ک. شادمان، همان‌جا، ص ۱۳۹، عبارات منقول در این‌جا از صفحهٔ ۱۴۰ آن مقاله‌اند.

٦۹. همان‌جا، ص ۲۷۰.

۷۰. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۴۷.

۷۱. تاریکی و روشنایی، ص ۳۰۴.

۷۲. همان‌جا، ص ۸۲.
۷۳. همان‌جا، ص ۱۶۱.
۷۴. همان‌جا، ص ۱۵۸.
۷۵. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۷۲.
۷۶. همان‌جا، ص ۷۲.
۷۷. همان‌جا، ص ۷۲.
۷۸. شادمان این نقطه نظر را در یکی از مقاله‌های انگلیسی خود بیان می‌کند. ر.ک.:
Shadman, S.F. "Muhammad And His Mission," *Islamic Review.* vol.XXVII, No. 2, Feb. 1939.p.70.
۷۹. شادمان در مقاله‌ای به تفصیل تحولات نظام آموزشی ایران در دوران رضاشاه را بررسی می‌کند و به تصریح اصلاحات رضاشاه را در زمینهٔ کشف حجاب و مسئله زنان می‌ستاید. ر.ک.:
Shadman, S.F. "Education In Iran, "*The Asiatic Review.* jan. 1937, vol.XXXIII, No. 113, pp. 165-173.
۸۰. شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۹۶.
۸۱. همان‌جا، ص ۱۰۱.
۸۲. شادمان، «دکتر سیدفخرالدین شادمان»، راهنمای کتاب، فروردین ۱۳۴۱، ص ۹۸.
۸۳. شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۱۳.
۸۴. همان‌جا، ص ۱۶۳.
۸۵. همان‌جا، ص ۱۴۹.
۸۶. ماکس وبر در این زمینه به تفصیل و به کرّات بحث کرده. برای مثال ر.ک:
Weber. Max. *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism.* N.Y. 1984. pp. 3-22.
۸۷. شادمان، همان‌جا، ص ۱۵۱.
۸۸. همان‌جا، ص ۱۵۶.
۸۹. همان‌جا، ص ۱۵۶.
۹۰. همان‌جا، ص ۲۳۲.
۹۱. برای مثال، ر.ک.:
Weber, Max. *Maxweber.* Ed. by C.W. Mills. N.Y. 1967
۹۲. شادمان، همان‌جا، ص ۱۵۶.
۹۳. همان‌جا، ص ۱۶۰.

۹۴. همان‌جا، ص ۱۵۹.
۹۵. همان‌جا، ص ۱۵۹.
۹۶. همان‌جا، ص ۲۲۰-۲۳۰.
۹۷. همان‌جا، ص ۱۷۹.
۹۸. همان‌جا، ص ۱۱۳.
۹۹. همان‌جا، همان صفحه.
۱۰۰. همان‌جا، ص ۱۶۹.
۱۰۱. همان‌جا، ص ۱۷۰.
۱۰۲. همان‌جا، ص ۱۱۴.
۱۰۳. همان‌جا، ص ۱۶۸.

تجدد ادبی و تجددگریزی فلسفی
در ادبیات ایران

هدایت و جهان‌بینی تراژیک
عقل آبی
سرزمین سترون
سعیدی سیرجانی

هدایت و جهان‌بینی تراژیک[1]

تجدد به عنوان رشته تحولاتی به هم پیوسته در زمینه‌های زیبایی‌شناسی، فلسفه، اقتصاد، و الهیات مسئلهٔ محوری تاریخ معاصر ایران است. در شعر، نیما و در داستان، هدایت را پیشتاز جریان تجدد دانسته‌اند. اما به‌گمان من کاوشی مجدد در آثار هدایت نشانمان خواهد داد که این ادعا چندان دقیق نیست. چه هدایت تنها از لحاظ نوآوریهای سبکی‌اش به سنّت تجدد تعلق دارد و هستی شناسی و شناخت شناسی او در سنّتی یکسره متفاوت جای می‌گیرند. هدف من در این‌جا بررسی همین جنبه‌هاست، نه حلاجی ویژگیهای سبکی آثار او.

در سالهای اخیر، مفهوم «تجدد» محل بحث و اختلاف‌نظر فراوان بوده است.[2] ریشه‌های تاریخی تجدد و چندوچون ابعاد گونه‌گونش هر یک مجادلات جالبی را برانگیخته‌اند.

به تعبیر کوندرا، تجدد زمانی آغاز شد که دون کیشوت آرامش خانهٔ خود را به قصد کشف جهان واگذاشت. به عبارتی دیگر، تجدد جنبشی‌ست که در عصر نوزایش قوام گرفت و در دوران روشنگری به اوج خود رسید. خردمداری یکی از ارکان برجستهٔ آن بود.[3] تجدد منادی علم شد و خرد علمی‌اش سخت چشم‌مدار *(ocularcenter)* بود.[4] تجدد در عین حال بر این گمان استوار بود که در ملکوت علم، اسطوره و خرافه محلی از اعراب ندارند.

فردگرایی یکی دیگر از اصول اساسی تجدد بود. در عرصهٔ اقتصاد، تجلّی این فردگرایی در مفهومی بود که فردگرایی مال اندوزانه‌اش خوانده‌اند.[5] فرد محور تفکر سیاسی و قانونی شد و حقوق تفکیک‌ناپذیر و طبیعی همین فرد در کانون روایت تازه‌ای از حاکمیت قرار گرفت. اصل دیگر تجدد شناخت

شناسی فردگرایانه بود و مهمترین بیان این شناخت‌شناسی قول معروف دکارت بود که می‌گفت می‌اندیشم، پس هستم.

عرفی شدن یکی دیگر از اصول محوری تجدد بود. تجدد، سیاست را از الهیات و الهیات را از سیاست زدود.[6]

تجدد در عین حال منادی سرمایه‌داری، صنعت، شهرنشینی و تجارت شد. شهر و تجدد همزاد یکدیگرند.

و سرانجام در عرصهٔ زیبایی شناسی، تجدد نه تنها شکل ادبی نوین رمان را پدید آورد، بلکه رسم و رسوم تازه‌ای را در عرصهٔ خلق و دریافت آثار هنری رواج داد. شکل و سبک را بیان بی‌واسطه و بی‌میانجی فردیت شمرد و راه را بر انقلاب دائمی در عرصه شکل باز کرد. در غایت، شکل خود به بخشی از محتوای کار هنری بدل شد. از سویی دیگر هنرمند از چنبر صله رها شد و به دام بازار و دولت افتاد.

با رواج تجدد، موجی از مخالفت علیه آن برخاست. برخی با تکیه بر سنّت، به جدال با تجدد برخاستند. فرو شکستن جهان خدا ـ محور و ارگانیک قرون وسطی را ضایعه‌ای دانستند. جنبش و سبک باروک یکی از تجلیات این نوع مقاومت بود.[7] آنچه این‌روزها «پست مدرنیسم ارتجاع» نام گرفته تداوم تاریخی همین جریان است.[8]

گروهی دیگر از منظری یکسره متفاوت به نقد تجدد برخاستند. منتقدان معاصری چون لوکاچ، گلدمن و ریموند ویلیامز این منظر را جهان‌بینی تراژیک خوانده‌اند.[9] از شکسپیر و پاسکال تا نیچه و کی‌یرکه گور، متفکران و هنرمندان متعددی در این سنّت جای می‌گیرند و به‌گمان من هدایت نیز روایت ایرانی همین سنّت است. به عبارت دقیقتر، جهان‌بینی تراژیک، و هدایت، جزئی از جریان «پست مدرنیسم مقاومت»[10] اند که در عین تمجید و تأیید برخی دستاوردهای تجدد، معایبش را نیز می‌شناسند و نقد می‌کنند. از این زاویه می‌توان گفت که در واقع جهان‌بینی تراژیک فرزند ناخلف تجدد است. اما در عین حال باید این جهان‌بینی را از آنچه سنّت کلاسیک تراژدی نام دارد متمایز کرد.

تراژدی کلاسیک روایت قهرمان تراژیکی است که در چنبرهٔ سستی و گسستی در شخصیت خود گرفتار است. در مقابل، جهان‌بینی تراژیک سوگواری هستی شناختی شخصیتهایی است که از سرشت عارضی هستی به ستوه آمده‌اند؛ تلاشی‌ست برای معنابخشیدن به هستی در جهانی که عرفی شدن اندیشه‌های خردگرا، قطعیت فرجام‌شناسی ملکوتی را برانداخته‌اند. به گفتهٔ لوکاچ، در تراژدی، روح عریان آدمی فارغ از هر وسوسهٔ فریبنده، با سرنوشت عریان سخن می‌گوید.[۱۱] تراژدی نبردی‌ست علیه بیم از مرگ و کوششی‌ست برای نجات حیاتی که به قول ناباکف تنها «لمحه‌ای‌ست از تابش نور میان دو ظلمت ابدی.»[۱۲]

جهان‌بینی تراژیک پنجه‌در پنجهٔ معضلاتی حل ناشدنی می‌اندازد و ناچار تنها برازندهٔ «ابرمرد» نیچه‌ای‌ست. انسان تراژیک می‌داند که جهان موجود جای تحقق ارزشهای اصیل انسانی نیست و بیشتر به درد «رجّاله»ها می‌خورد، اما در عین حال او یارای رفتن از این جهان را ندارد و آن را، به رغم کاستیهایش، تنها عرصهٔ زورآزمایی انسان می‌داند. تراژدی جدید دستاوردهای خرد و علم تجدد را ارج می‌گذارد اما در عین حال تقلیل‌گرایی این نوع خرد را برنمی‌تابد و مانند هاملت می‌داند که حتی بلندپروازترین تلاشهای فلسفهٔ جدید نیز نمی‌تواند همهٔ سایه‌روشنهای هستی انسان را دریابد. به این خاطر، جهان‌بینی تراژیک و نوعی اندوه و تنهایی همزاد یکدیگرند.

«انسان زیرزمینی» داستایوسکی را می‌توان بهترین تجسم دلبستگی و دلزدگی قهرمان تراژیک از عوام‌الناسی دانست که در چنبرهٔ «روزمرگی» گرفتارند. تصویر کی‌یرکه گور از این انسان، که سخت یادآور تصاویر بوف کور هدایت است، بیان شاعرانهٔ این وابستگی و وازدگیِ همزمان است. «اندوه، بلند آشیان من است و به‌سان لانهٔ عقابها، در دل ابرها و فراز کوهستانها جای دارد. هیچ کس را پای رسیدن به آن‌جا نیست. گهگاه از آن جایگاه به ورطهٔ واقعیت فرو می‌آیم تا طعمه‌ای بیابم، اما در آن‌جا دیری نمی‌مانم. طعمه‌ام را به منزل می‌آورم و از آن پرده‌ای برای دیوار آشیانم می‌بافم.»[۱۳]

در عرصهٔ تراژدی، طنز و اندوه دو روی یک سکه‌اند. انسان تراژیک از

سویی سوگوار رنج و ملال هستی یاوهٔ انسان است و از سویی دیگر جنبه‌های طنزآمیز این مهلکه را نیک می‌شناسد. سوگی تلخ و طنزی تند لازم و ملزوم جهان‌بینی تراژیک‌اند.

برای برگذشتن از هستی عارضی و تنهای انسان، جهان‌بینی تراژیک همواره «کلیتی» می‌طلبد که معروض فرسایش زمان نیست و با آویختن بدان می‌توان تکیه‌گاهی برای تلاش خود در معنا بخشیدن به زندگی سراغ کرد. برای برخی چون پاسکال و کی‌یرکه‌گور این «کلیت» خدا بود؛ گروه دیگری چون مارکس و مالرو آن را در انقلاب می‌جستند. در مقابل، شمار قابل ملاحظه‌ای از هنرمندان و فلاسفهٔ سده‌های اخیر رستگاری خود را در عرصهٔ زیبایی‌شناسی طلب کردند و هدایت، به‌گمان من، در عداد این دسته است. مرگ، که گذشت رعب‌آور زمان، یاد دایمیِ آن است، گریز ناپذیرترین نمود هستی عارضی انسان به شمار می‌آید، و برگذشتن از آن تنها به مدد خلاقیت شدنی‌ست. تنها حریف مرگ، زیبایی شناسی‌ست؛ تنها علاجش حیاتی‌ست که زیبا زیسته شده و زیبایی‌شناسی ملاکش بوده است.

در واقع بدبینی هستی شناختی هدایت، که با خوشبینی تاریخی تجدد و کیش ترقی در تضاد است، سوگ دائمی او بر سرشت هستی عارضی انسان، همراه با عزلتش که هم در بوف‌کور و هم در زندگی خصوصی‌اش متجلی‌ست، بیگانگی او از زندگی روزمره، رنجی که از بابت ناتوانی اساسی زبان در ایجاد روابط انسانی احساس می‌کرد، نقد او بر خردگرایی و شهرنشینی، تصویر رمانتیکش از «واقعیت» به سان طیف به هم‌پیوسته‌ای که در آن عالم خیال واقع، شعر و اسطوره و واقعیتهای روزمره همسنگ‌اند، همه حکایت از تعلق هدایت به جهان‌بینی تراژیک دارند. گرچه این جهان‌بینی در تار و پود آثار او ریشه دوانیده، اما در بوف‌کور، که به قول خود او، «عصاره» و «شراب» سرتاسر زندگی اوست و منقدان آن را نقطهٔ اوج فکری و سبکی کل آثارش دانسته‌اند، به شکلی کامل بیان می‌شود.

جالب این‌جاست که در میراث فرهنگی ایران، جهان‌بینی تراژیک چندان محلی از اعراب نداشته و به‌همین خاطر، جایگاه هدایت در سنّت فکری ایران

اهمیتی دوچندان می‌یابد. قطعیت جبلّی جریانهای فکری حاکم بر تاریخ ایران جایی برای دلهرهٔ تراژیک نمی‌گذارد. به‌علاوه اندیشه‌های عرفی تجدد هم اغلب به شکلی به ایران آمد که ابهام همزاد اندیشهٔ تراژیک را برنمی‌تابید. هدایت هم با قطعیتهای سنتی می‌جنگید و هم، به شکلی ظریف، با منادیان جدید این نوع قطعیت خفقان آور ستیزه می‌کرد. از میان همه شعرای ایران، بیش از همه به خیام دلبستگی داشت و مقدمه‌ای را که بر رباعیات او نوشت نوعی بیانیهٔ اندیشهٔ تراژیک می‌توان دانست.

به‌علاوه، اگر این قول را بپذیریم که ایدئولوژیهای توتالیتر خصم بی‌چون و چرای درون‌نگری نقادی‌اند که جوهر اندیشهٔ تراژیک است، آن‌گاه تقارن تاریخی زمان نگارش پیام *کافکا* را نادیده نمی‌توان گرفت. به عبارت دیگر، درست در سالهایی که اندیشه‌های حزب توده، به عنوان مهمترین اندیشهٔ توتالیتر عرفی جامعهٔ ایران در سدهٔ بیست در اوج رواج بود و ذهنِ بخش مهمی از نسلی از روشنفکران را به خود جلب می‌کرد، هدایت مشغول نگارش مقالهٔ درخشانش دربارهٔ کافکا بود که خطابهٔ گویای دیگری در اندیشه تراژیک بایدش دانست. از سطرسطر پیام *کافکا* طنین تراژدی به گوش می‌رسد.

داستانهای هدایت هم پر از همین طنین‌اند. مسألهٔ مرگ یکی از مایه‌های همیشگی آثار اوست. بیم مرگ نه تنها کام هستی‌اش را تلخ کرده بلکه میان او و عوام‌الناس نیز شکافی پر نکردنی پدید آورده است.

> می‌دانستم که زندگی من تمام شده و به طرز دردناکی آهسته خاموش می‌شود. به من چه ربطی داشت که فکرم را متوجه زندگی احمقها و رجاله‌ها بکنم که خوب می‌خوردند و خوب می‌خوابیدند... و بالهای مرگ هر دقیقه بر سر و صورتشان ساییده نشده بود.[۱۴]

توده‌ها یا درگیر شهوات جسمانی‌اند، یا غرق در قطعیتهای خرافی و در هر حال دل نگران مسائل هستی نیستند. رابطهٔ هدایت با این توده دوگانه است. از سویی به آنان دلبستگی دارد و از سویی دیگر به چشم تحقیرشان می‌نگرد. این تحقیر را حتی در آثاری چون ***حاجی آقا***، ***علویه خانم*** و ***توپ مرواری*** که منقدان مارکسیست جزو «نوشته‌های مترقی» هدایت می‌دانند می‌توان مشاهده

کرد. شاید این قول نیچه را بتوان بیان معضل دوگانهٔ هدایت با عوام دانست: «در عزلت، خود را مثله می‌کنی، در جمع دیگران مثله‌اش می‌کنند.»[۱۵]

تنها درمان این درد عالم خلاقیت است. در زنده به‌گور می‌گوید: «تنها می‌توانستم در نقاشی یک دلداری کوچکی برای خودم پیدا کنم.»[۱۶] حتی دلبستگی هدایت به عظمت گذشتهٔ ایران را هم می‌توان مصداقی از توسلش به نیروی شفابخش خلاقیت دانست. تصور او از گذشتهٔ پاک و پالودهٔ ایران ربط چندانی به واقعیات تاریخی ندارد و بیشتر پرداختهٔ ذهن خود اوست. آنها را می‌توان روایتی زیبایی‌شناختی از بهشتی گمشده دانست.

بوف کور هم، بالمآل، به‌گمان من، تلاشی‌ست برای برگذشتن از رنج حیات و سرشت عارضی هستی از طریق خلاقیت، هنر دیگر نه تقلید واقعیت که وسیله‌ای‌ست برای چیره شدن بر آن. رستگاری تنها زمانی ارزانی راوی تواند شد که بتواند خود را به سایه‌اش بفهماند و تنهاگام به راستی مؤثری که می‌توان در راه این فهمانیدن برداشت، ایجاد «سایه‌ای» از خود در عالم خیال است.[۱۷]

تصاویر **بوف کور** دایره‌هایی هم‌مرکزند که در کانونشان مسائل فردی و هستی شناختی، اساطیری و روزمره به‌هم گره می‌خورند. روایتش مرزهای زمانی و ذهنی را درمی‌شکند و در مرکز آن تصویر هنرمندی‌ست که می‌خواهد برای هستی پر رنجش معنا و شفایی بیابد.

حتی در *حاجی آقا*، که جزو آثار «رئالیستی» هدایت شمرده شده، تنها کسی که در زندگی‌اش معنایی هست شاعر است و حاشیه‌نشینی بهایی‌ست که برای یافتن این معنی می‌پردازد.

> شما و امثالتان موجودات احمقی هستید که می‌خورید و عاروق می‌زنید و بچه پس می‌اندازید، بعد هم می‌میرید و فراموش می‌شوید... هزاران نسل بشر باید بیاید و برود تا یکی دو نفر برای تبرئه این قافلهٔ گمنام که خوردند و خوابیدند و دزدیدند و جماع کردند و فقط قاذورات از خودشان به یادگذاشتند به زندگی آنها معنی بدهد، به آنها حق موجودیت بدهد. آنچه که بشر جستجو می‌کند دزد و گردنه گیر و کلاش نیست، چون بشر برای زندگی خودش معنی لازم دارد.[۱۸]

گر چه خودکشی هدایت، از جنبه‌ای، حکایت از آن دارد که حتی زیبایی شناسی هم نتوانست دوای زخمهایی باشد که «مثل خوره» روحش را «آهسته در انزوا می‌خورد»[۱۹] و می‌تراشید، اما در عین حال می‌توان آن را واپسین تلاشش برای رقم زدن حیاتی زیبایی شناختی دانست. به قول کامو، «خودکشی تنها مسألهٔ جدی فلسفه است.»[۲۰] هدایت که به متن حیاتی پر رنج پرتاب شده بود و از شمار آن دسته هنرمندانی بود که به قول نیچه «با خون می‌نوشت»، خالق مرگ خود شد و امتیازی را که از آن تقدیر و طبیعت دانسته می‌شد از آنِ خود کرد.

در نظر هدایت، تجدد، به رغم کیش ترقی‌اش، بهبود چندانی در سرنوشت انسان پدید نیاورده. عناصر اساسی این نگاه نقاد را می‌توان مثلاً در داستان *س.گ.ل.ل.* سراغ کرد. سخن از زمانی‌ست که علم و شهرنشینی قاتح شده‌اند و «با وجود همهٔ این ترقیات، مردم بیش از پیش ناراضی هستند و درد می‌کشند.»[۲۱]

به علاوه اگر بپذیریم که شهر و شهرنشینی همزاد تجددند، آن‌گاه می‌بینیم که در آثار هدایت شهر چیزی جز فلاکت و ادبار و تنهایی به ارمغان نیاورده. در *بوف کور* تصویر تکان دهنده‌ای از شهر می‌بینیم.

> ... خانه‌های خاکستری رنگ با اشکال سه گوشه، مکعب و منشور با پنجره‌های کوتاه و تاریک بدون شیشه دیده می‌شد... نمی‌دانم دیوارها با خودشان چه داشتند که سرما و برودت را تا قلب انسان انتقال می‌دادند. مثل این بود که هرگز یک موجود زنده نمی‌توانست در این خانه مسکن داشته باشد.[۲۲]

در داستان دیگری

> دورنمای شهر، مرموز، ساختمانهای بزرگ، فراخ و بلند و به شکلهای گوناگون چهارگوشه، گرد، ضلع‌دار که از شیشه‌های کدر راست و صاف درست شده بود پراکنده و متفرق مثل قارچهای سمی و ناخوشی که از زمین روییده باشد پیدا بود.[۲۳]

شاید آنچه بر عناد هدایت با تجدد می‌افزود این واقعیت بود که در ایران

گاه منادیان تجدد از میان نیروهای سیاسی‌ای بودند که هدایت مخالفشان بود. در آثاری چون *توپ مرواری* و «خر دجّال» هدایت به زبانی گزنده و پرطنز تجدد «رسمی» و تحمیلی را به باد انتقاد گرفت. برای مثال، در اشاره به تحولات سید ضیاء می‌نویسد:

> یکی بود یکی نبود. یک گله گوسفند بود... این گوسفند چون تحصیل کرده و تربیت شده بودند و تعاریج عندماقیهٔ آنها ترقی کرده بود، نه تنها تنبان می‌پوشیدند، بلکه نفری یک لوله‌هنگ هم که از اختراعات باستانی این سرزمین بود، به رسم یادگار به دست می‌گرفتند و گاهی هم از کوری چشم حسود استمناء فکری می‌کردند. بعلاوه، عنعنات آنها خیلی تعریفی بود.[۲۴]

نگاه هدایت به انسان نیز با تصویر خردگرای تجدد از انسان در تضاد است. منادیان روشنگری بر این گمان بودند که *دلبستگی* انسان به اسطوره و خرافه و مذهب نتیجهٔ جهل و نادانی‌ست و رواج روح علمی، بساط این نوع دلبستگی را برخواهد چید.[۲۵] اما هدایت، همسو با دیگر متفکران تراژیک، در عین ارج‌گذاری بر دستاوردهای خرد علمی، گمان داشت که نیروهایی تاریک و خردگریز و ساختهایی اسطوره‌ای و دیرپا همواره در گوشه‌ای از ذهن انسان لانه خواهند داشت. البته هدایت، به خودسری مطلق، برخی از این خرافه‌ها را سامی و لاجرم قبیح و برخی دیگر را پارسی و طبعاً مقدس می‌خواند. اما در عین حال در مقدمه‌اش بر *نیرنگستان* چنین نوشت:

> در موضوع اعتقادات، بشر برای راهنمایی خودش به عقل اتکاء نمی‌کند... همین خرافات است که کلهٔ آدمیزاد را در دوره‌های گوناگون تاریخی، قدم به قدم، راهنمایی کرده، تعصبها، فداکاریها، امیدها و ترس‌ها را در بشر تولید نموده است و بزرگترین و قدیمی‌ترین دلداری دهندهٔ آدمیزاد به شمار می‌آید و هنوز هم در نزد مردمان وحشی و متمدن در اغلب وظائف زندگی دخالت تام دارد. چون بشر از همه چیز می‌تواند چشم بپوشد مگر از خرافات و اعتقادات خودش.[۲۶]

بهترین بیان داستانی این نقطه‌نظر را می‌توان در همان **بوف کور** سراغ کرد. در آن‌جاست که هدایت ترکیبی جادویی و جذاب از واقعیت ذهنی و عینی، جهان خارج از هنرمند و بالاخره اسطوره و واقعیت می‌آفریند و بدین‌سان از دوپارگی دکارتی میان عاقل و معقول، که از ارکان شناخت شناسی تجدد است برمی‌گذرد. حتی زمان، توالی منطقی خود را از کف می‌دهد و در لحظه‌ای فرو می‌شکند که نه تنها آبستن آینده است، بلکه نشانهای گذشته و حال هم بر ناصیه‌اش خواندنی‌ست. انگار هر لحظه ابدی و ازلی‌ست. هدایت تصویری به نهایت زیبا می‌آفریند که در آن خاطره و آرزو، وهم و واقعیت، اسطوره و تاریخ طیفی بهم پیوسته و همسنگ‌اند. **بوف کور** در عین حال تلاشی‌ست حماسی برای برگذشتن از شکاف هول‌انگیزی که میان سیلان احساس و هستی و سکون آن ملاحظه می‌شود و در نگارش آن پدیدار است. **بوف کور** رمانی‌ست دربارهٔ نگارش رمان که انگیزه‌اش برگذشتن از آن بی‌عدالتی‌ای‌ست که به گمان هدایت در خمیرهٔ هستی انسان نهفته است. رمانی‌ست در شرح سفر سالکی به سوی رستگاری که در آن خود رمان ابزار این رستگاری‌ست. طغیان هدایت فلسفی بود و رستگاری‌اش زیبایی‌شناختی. قوام و زیبایی اثر او نفی یأسی‌ست که خاستگاه رمانش بود. در یک کلام، در **بوف کور** استیصال تراژیک به رستگاری تراژیک در رمان انجامید.

یادداشت‌ها

۱. متن انگلیسی این مقاله، با تفاوتهایی اندک، نخست در ژانویه ۱۹۹۱ در کنفرانس هدایت در دانشگاه تکزاس قرائت شد.

۲. برای بحثی کلی در این‌باره ر.ک.:

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Stanford, 1990.

و نیز

Kolakowski, Leszek. *Modernity On Endless Trail*, Chicago, 1990. pp.3-14.

۳. کوندرا: هنر رمان.

۴. برای بحث چشم‌مداری تجدد، ر.ک. :

Jay, Martin, "Scopic Regimes of Modernity," in *Vision And Reality.* Seattle, 1991, pp. 3-10.

۵. «فردگرایی مال اندوزانه» را به‌جای *Possessive Individualism* به کار برده‌ام. برای بحث این مفهوم، ر.ک. به:

MacPherson, C.B.*The Political Theory of Passessive Individualism.* Oxford, 1962.

۶. برای بحث این جنبه از تجدد، ر.ک.:

Wolin, Sheldon. *Politics And Vision.* N.Y. 1965.

۷. دربارهٔ رابطهٔ تجدد و باروک، ر.ک.:

Maravall, Jose Antonio. *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure.* Tr.by Terry cohran. Minneapolis, 1986.

۸. فوستر، در مقدمهٔ خود بر مجموعه‌ای از مقالات، از دو نوع «پست مدرنیسم» سخن می‌گوید. یکی «پست مدرنیسم ارتجاع» است و دیگر «پست مدرنیسم مقاومت». رک. به:

Foster, Hal. (Ed.)*The Anti Aesthetics: Essays on Post Modern Culture.* Seattle 1983. pp. ix.xv.

۹. برای بحث این جهان‌بینی، رک. به:

Lukacs, Gregory. "The Metaphyics of Tragedy," in *Soul And Form.* Tr. by

Anna Bostock, London, 1977; Goldmann, Lucien, *The Hidden God: A Study of Tragic Vision in the Pensees of Pascal and The Tragedies of Racine.* Tr. by Philip Thody, London, 1977; Steiner, George. *The Death of Tragedy.* London, 1961; Williams, Raymond. *Modern Tragedy.* London, 1966.

چند سال پیش، در مجموع مقالاتی دربارهٔ مالرو، جهان‌بینی تراژیک را به تفصیل بیشتری بحث کرده‌ام. ر.ک.: میلانی، عباس. مالرو و جهان‌بینی تراژیک. تهران. انتشارات آگاه. ۱۳۶۴. ص ۱۶-۲۴.

۱۰. فوستر، همان‌جا، ص IX

۱۱. لوکاچ، همان‌جا، ص ۱۵۲.

12. Nabokov, Vladimir *Speak, Memory: An Autobiography Revisited.* N.Y. 1989. p.19.

13. Kierkegaard, Soren. *A Kierkegaard.* Ed. by Robert Bretau. N.Y. 1964, p.35.

۱۴. هدایت، صادق، بوف کور، تهران ۱۳۵۸، ص ۵۸.

۱۵. به نقل از:

Shestov, Leo. *Dostoyevsky, Tolstoy And Nietzsche.* Tr. by Beman Martin and Spencer E. Roberts. Ohio, 1964, p.308.

۱۶. هدایت، صادق. زنده به گور. تهران ۱۳۵۸. ص ۱۶.

۱۷. برای بحث مسئله «سایه» در هدایت و رابطهٔ آن با روانکاوی فروید و آتورانک رک.:

Beard, Michael. *Hedayat's Blind Owl As A Western Novel.* Princeton, 1990. pp.86-89.

۱۸. هدایت، صادق. حاجی آقا. تهران. ۱۳۵۸. ۸۹.

۱۹. هدایت. بوف کور. ص ۱.

20. Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus And other Essays.* Tr. by Justin O'Brien. N.Y., 1955. p.3.

۲۱. هدایت، صادق. سایه روشن. تهران. ۱۳۵۸. ص ۲۸.

۲۲. هدایت. بوف کور، ص ۲۶.

۲۳. هدایت. سایه روشن، ص ۱۰.

۲۴. هدایت، صادق، علویه خانم. تهران ۱۳۵۸، ص ۹۸.

۲۵. برای بحث برخورد تجدد با اسطوره، رک.:

Blumenberg, *Hans. Work on Myth.* Tr. by Robert M. Wallace, Cambridge, 1988.

برای رابطهٔ خرد و خرافه در تجدد، رک.:

Cassirer, Ernest. *The Mind of the Enlightenment.* Tr. by C.A. Koelln And James P. petter. N.Y. 1957.

۲٦. هدایت، صادق. نیرنگستان، تهران ۱۳۴۲. ص ۱.

عقل آبی[1]

«یک قطره اشک شده بودم. چکیدم.»

عقل آبی

می‌گویند روزی ویتور امانوئل سوّم، واپسین پادشاه ایتالیا، به اقتضای مقام سلطنتش، به افتتاح یک نمایشگاه نقاشی ناچار شد. او که انسش بیشتر با مسائل نظامی بود و با عالم نقاشی چندان اهلیتی نداشت، پیش روی تابلویی ایستاد. روستایی، لمیده بر دامنهٔ کوهی، تصویر شده بود. ملتزمان رکاب همه منتظر فرمایشی ملوکانه بودند. بیچاره شاه اندکی تأمل کرد. ذهن خالی خود را کاوید و بالاخره به عذابی الیم پرسید، «جمعیت این روستا چقدر بوده؟»[2]

انگار پادشاه به یکی از اصول بدیهی رابطهٔ انسان و آثار هنری وقوفی نداشت. منتقدان، به پیروی از کولریج (Coleridge)، این اصل را تعلیق ناباوری (Suspension of Disbelief) خوانده‌اند.[3] به دیگر سخن، چه آنگاه که به تماشای تابلویی می‌ایستیم و چه آن زمان که رمان می‌خوانیم، باید در عین اینکه همواره به ذهن بسپاریم که جهانِ مخلوق هنرمند، جهانی ذهنی و غیرواقعی و بالمال «دروغین» است، در عین حال هرگز نباید آن را بافته‌ای یکسره باورنکردنی بیانگاریم. اگر رمانی را دروغی صرف و اغراق‌آمیز بپنداریم، چه بسا که از خواندنش دست بکشیم و اگر، چون پادشاه ایتالیا، در آن حقایقی ناجور بطلبیم، مرز میان آفریدهٔ هنری و واقعیت برونی را نادیده گرفته‌ایم و بدین‌سان هم دست هنرمند را بسته‌ایم و هم ذهن خویش را.

مستتر در هر اثر هنری، نوعی قرارداد ضمنی میان راوی و خواننده است که چند و چون و جنس جهانِ آفریدهٔ آن اثر را تعیین می‌کند. گاه راویان به

بازگویی و بازسازی ساده‌ترین جلوه‌های واقعیت زندگی بسنده می‌کنند و گر چه ذهن و هستی یک یک ما بیشتر به هزار توی اثری چون اولیس جیمز جویس مانند است، اما این راویانِ ساده‌گو، این پیچیدگی و رازگونگی واقعیت را تخته‌بند اصول و احکام سَبکی خود می‌کنند و روایتی تک‌خطی و اغلب تک‌بعدی را سنجهٔ «واقع‌گرایی» می‌سازند و هر کس هم که از چفت و بند چنین زندان‌های ذهنی و زبانی پا فراتر بگذارد، به انحطاط و ذهن‌گرایی و واقع‌گریزی متهمش می‌کنند. این گونه راویان بالمأل خوانندگانی مفعول و منقاد می‌خواهند که، بی‌هیچ دغدغهٔ ذهنی، «پیام» و معنای روایت را دریابند و آن را البته، حلقهٔ گوش خود کنند.

از سویی دیگر، برخی راویان ملاک روایت خود را از واقعیت هستیِ پر رمز و راز انسان قرار می‌دهند که در آن واقعیت و خیال، اسطوره و خرد، غریزه و عادت، در عین ظرافت و پیچیدگی، در هم می‌آمیزند. خواننده‌ای فعّال می‌طلبند که به مدد ذهنی پویا، تار و پود روایت را بکاود و در خلق معنای اثر، شریک و همپای راوی شود و داستان‌نویس را نه مرشد و معماری خداگونه، که شریک راه و همسفر بداند. در میان نویسندگان امروز ایران، شهرنوش پارسی‌پور از برجسته‌ترین سالکان راه این نوع روایت است.

یکی از بارزترین ویژگی‌های پارسی‌پور آنست که به هیچ کس و هیچ چیز باج نمی‌دهد. از هیچ کس هم باج نمی‌خواهد. در چند دههٔ اخیر، گاه برخی از نویسندگان ایرانی از خوانندگان باج خواسته‌اند. در پس طرفداری از «خلق» ابراز انزجار از فقر و ستم، سلیقهٔ ادبی ما را گروگان گرفته‌اند. اما پارسی‌پور، چه در مواجهه با حکام، چه در رابطهٔ با خوانندگان آثارش، سخت بی‌پرواست. حرف دلش را می‌زند و در هر مورد، سبک مناسب آن حرف را به کار می‌گیرد و از این راه رشتهٔ آثاری خلاق و گونه گون آفریده و به یکی از مهمترین نویسندگان فارسی بدل شده است.

جهان رمان‌های پارسی‌پور جنسی خاص خود دارند. کمتر کسی در میان نویسندگان معاصر ما به اندازهٔ او از خوانندگان «تعلیق ناباوری» طلبیده و با این حال، فارسی‌خوانان، در سطوحی کم سابقه، همپای پارسی‌پور، جهان

حیرت‌آور داستان‌هایش را پذیرفته و پسندیده‌اند.

در سگ و زمستان بلند راوی از وادی مرگ بازگشته و قصهٔ حیات ناکام خود را باز می‌گوید.[۴] در زنان بدون مردان، سرنوشت زرین کلاه را می‌خوانیم که دست «شوهرش را گرفت، با هم رفتند و روی نیلوفر نشستند. نیلوفر گلبرگ‌هایش را به دور آن‌ها پیچید، دود شدند و به آسمان رفتند.»[۵] در آداب صرف چای در حضور گرگ شخصیت‌های امروزین به عوالم و دیارهای اساطیری دیروز سفر می‌کنند[۶] و سرانجام طوبا، که روزگاری درختی در بهشت و زمانی فراز کوه قاف، آشیان سیمرغ بود، به جستجوی معنای شب می‌رود و از جستجوی او رمانی پرآوازه پدید می‌آید. در عقل آبی انگار همهٔ این شگردهای روایی به شکلی بدیع در کنار هم آمده‌اند و این همه جویبارهای جدا به رودی پر آب و آبی ریخته‌اند.

نه تنها از لحاظ سبکی، که از لحاظ موضوعی نیز عقل آبی به نوعی دربرگیرندهٔ همهٔ آثار پیشین پارسی‌پور است. محور مرکزی این آثار مسئله زندگی عقلی، عاطفی، جسمی، و جنسی زنان در جامعه‌ای است که با زنانگی الفتی چندان ندارد و گاه با آن ستیزه می‌کند، گاه در بندش می‌کشد و اغلب نادیده‌اش می‌انگارد. در عقل آبی پارسی‌پور می‌خواهد جامعهٔ ما و مردان آن را با روح زنانهٔ خود آشتی دهد و زنان را هم، که مومیایی تصاویری عقیم از زنانگی‌اند، با روح مردانهٔ خود آشنا سازد. در یک جهان مردسالار، تنها زنان در دام و بند نیستند، مردان هم تبعیدیِ ورطه‌ای تنها و بیگانه‌اند. عقل آبی تلاشی است حماسی برای گذشتن از تلخی و تنهایی هستی در جامعه‌ای که مردان و زنان آن، و مهمتر از آن روح نرینه و مادینه در هر یک از انسان‌ها، با هم ستیزه می‌کنند و از یکدیگر فاصله می‌گیرند و در دور باطلی از سلطه‌جویی گرفتار می‌آیند.

به روایتی، عقل آبی بازنویسی حکایت آدم و حوّاست. این بار به جای سکوت و سکینهٔ بهشتی، جهنم جنگ و اضطرابِ حیاتی یاوه و تنها، زمینهٔ مناسبات مرد و زن است. حوا اینجا نه به سودای وسوسه که به قصد نجات آمده. نه وسوسه کاری شیطانی، که منجی و مرشدی رهایی‌بخش و پرفضل

است. گر چه منجی‌پرستی در جوهر تاریخ جامعهٔ ما است، اما منجی‌پرستِ عقل آبی از لونی دیگر است. برخلاف سنت منجیانی که اغلب به هیئت سواری، سرداری یا حزبی از برون بر جامعه نازل می‌شوند و به ضرب زور، جامعهٔ آرمانی خویش را پی می‌ریزند، این بار هدف منجیِ عقل آبی نه برانداختن بی‌برگی که ایجاد یگانگی با خویشتن خویشمان است. ناجی‌مان در درون خستهٔ خود ما خفته است. رهایی‌مان در گرو شنیدن ندای اوست.

در واقع، عقل آبی در مفهومی چندگانه رهایی‌بخش است. نه تنها برای پارسی‌پور که برای سنت رمان ایرانی تولّدی دیگر است. رمان ایرانی را از قید ذهنیت مردانه بیرون می‌کشد. در عین حال، با تلاش در نجات مردان از «گوریل» سلطه‌جویِ وجودشان، آنان را نیز رهایی می‌بخشد.

ارمغان رمان برای زنان، تصویری زیبا و پرتوان از قهرمانی زنانه است. می‌گویند شاخص آزادی هر جامعه، وضعیت زنان در آن جامعه است. پارسی‌پور ندای زنانی است که در عین ریشه داشتن در سنّت و فرهنگ ایران، در عین دلبستگی به خاک و تاریخ این قوم، می‌خواهند رابطهٔ‌زن و مرد با یکدیگر، و نیز مفهوم هر یک از این دو از خود و از دیگری را، بر پایه‌ای نو بریزند. ارمغانش برای مردان نه تنها رمانی زیبا که دریافتی عمیق‌تر از جنس خود، و از زوایای رابطهٔ این جنس با زنان است. تنها با برگذشتن از قید و بندهای چنین مناسبات سلطه‌جویانه است که می‌توان، به قول اِما یونگ، به رهایی متقابل رسید.[۷]

در عقل آبی، از سویی حکایت نسل پدر بزرگ را می‌شنویم «که گرفتاری بزرگی داشتند. رسمشان بود با یک زن ـ کلفت ازدواج کنند و یک بانو ـ معشوقه را بپرستند. بدبختانه، اغلب این معشوقه تخیلی بود.»[۸] در جایی دیگر پدربزرگ با نوهٔ خود، که قهرمان زن داستان است، دردِ دل می‌کند و می‌گوید، «آه دختر، من از پیچ و خم مشکلات ارتباط جنسی نتوانستم عبور کنم. پسر بچه ماندم.»

از سویی دیگر، حکایت به راستی زیبای زن را می‌خوانیم و درمی‌یابیم که چگونه از شوهر خود دور افتاد.

داشتیم می‌رفتیم به یک شهر نزدیک برای شرکت در عروسی یکی از اقوام. در زلال تاریکی بود که می‌دیدم آن مرد به طرفم می‌آید. همان مردی بود که در کنارم نشسته بود، مثل جرقهٔ آتش روی چوبی که در بخاری می‌خواهد گر بگیرد. همانقدر که دور بود نزدیک بود. نوک سرپنجه‌هایش را به سرپنجه‌هایم چسباند. ناگهان به جنبش افتادم. گرما درونم را پر کرد... بی‌اختیار لبخند زدم. دستم را روی دستش گذاشتم. برگشتم، رگ برجسته‌ای را که طرف چپ گردنش می‌زد بوسیدم. سرخ شده بود. با خشونت دستش را عقب کشید... خود من در برابر خود او خودش را پنهان می‌کرد. با شتاب به عمق اقیانوس می‌رفت و دیگر هرگز در حضور او بازنگشت.

این داستان، از لحاظ سبکی ایجازی سخت زیبا دارد. انگار کلمه‌ای در آن زیاد و کم نیست. البته این ایجاز متأسفانه در همهٔ کتاب به چشم نمی‌خورد و گاه به بخش‌هایی برمی‌خوریم که حذف یا تلخیصشان قاعدتاً زیانی به روایت نمی‌زند. از سویی دیگر، این گوشه از زندگی زن را می‌توان همزاد، یا روی دیگر سکهٔ یکی از شاهکارهای آلبر کامو به نام «زن زناکار» دانست. آنجا زنی بیگانه با شوهر خود، از بستر خواب مشترکشان برمی‌خیزد، به بالکن اطاقشان می‌رود و با درک محضر بیابان و فراخی آن، به خلسه و لذتی ناب می‌رسد. در عین حال، عبارت آخر داستان در عقل آبی گوشه چشمی هم به آن شعر پرآوازهٔ فروغ فرخزاد دارد که در آن راوی از معشوق خود می‌پرسد، «چرا مرا همیشه در ته دریا نگاه می‌داری»؟ علاوه بر این‌ها باید به خاطر داشت که رنگ اقیانوس آبی است و انگار زن، به اعتبار همین جدایی و تنهایی، به عقل آبی دست می‌یابد. هم او در جایی دیگر، در حالی که جامهٔ آبی به تن کرده، می‌نویسد، «در حقیقت این لباس رنجم می‌دهد. باید بدانید که این لباس تنهایی را برایم به همراه آورده و دیگر از شر تنهایی خلاصی ندارم».

اگر زنان در عمق اقیانوس‌اند و مردان هم به معشوقی خیالی دل می‌بندند، پس عقل آبی آن قطره اشکی است که در سوگ این جدایی چکید و قهرمان زن آن، کیمیاگر عشقی است که می‌خواهد به اکسیر خود آگاهی مرد و زن از

وحدت روح نرینه و مادینه، حیات زنان و مردان جامعه را از شر حیاتی یاوه و تنها برهاند.

البته تنها عالم ناسوتمان نیست که پیکری مردانه دارد، عالم قدسی ما هم رنگ و بویی یکسره مردانه پیداکرده و عقل آبی می‌خواهد حضور و انس لازم زنانه را در ملکوتمان بازیابد. همانطورکه رهایی و رستگاری سروان، قهرمان مرد رمان پارسی‌پور، در گرو درک این واقعیت است که زنی درون او نهفته، برای ما نیز، به عنوان فردی و جامعه، لحظهٔ رستگاری زمانی فراخواهد رسید که ندای زنانهٔ درونمان را، که سلطه‌جویی‌های «تاریخی مذکر» خفه‌اش کرده، باز شنویم و نالهٔ نی جدایی‌اش را به نای وحدت بدل کنیم.

هر نظام قدرتی به قول بوردیو (Bourdieu)، محتاج و متکی به نظامی زبان‌شناختی است. نیاز دارد که عرصهٔ زبان را زیر نگین خود بگیرد و «سرمایه‌های نمادین» *(Symbolic Capital)* جامعه را، که پیوسته در داد و ستدهای فرهنگی در گردش‌اند، کنترل کند.[۹] بخش اعظمی از آنچه فرهنگ و اخلاق و ارزش‌های جامعه می‌نامیم، نتیجهٔ مستقیم این داد و ستدند و سکهٔ رایج این داد و ستدها، نمادها هستند. قدرت مردسالار، سرمایهٔ نمادین مردانه می‌آفریند و زنان، اگر بخواهند قدرت خود را بازپس گیرند، محتاج آفرینش «فضایی» از آن خویش‌اند. محتاج‌اند «سرمایهٔ نمادین» خاص خود را بیافرینند و عقل آبی گامی است ستودنی و سترگ در این جهت. اگر در «عقل سرخِ» سهروردی، سیمرغ که «آشیانه بر سر طوبا دارد، هر بامداد از آشیانهٔ خود بدر آید و پر بر زمین بگستراند،»[۱۰] این‌بار انگار، سیمرغ زمان ما، قهرمان زن عقل آبی است که نه بامداد که شب هنگامان به سراغ سروان می‌آید و راه رستگاری را نشانش می‌دهد.

به‌علاوه، این بازیابی قدرت در جهان عقل آبی امری تحقق یافته است. در کتاب کفهٔ ترازوی قدرت یکباره به نفع زنان برگشته. نه تنها راوی خداگونه یا ــ دقیقتر بگویم، ایزد ـ بانوگونه ــ جهان رمان را آفریده و مردان همه، بدین سان، در جهانی آفریدهٔ زنی می‌زیند، بلکه قهرمان زن داستان همیشه در رابطه‌اش با مردان یا دست بالا دارد یا حداقل همسنگ آنان است. ذهن مردان

را می‌خواند، آینده را می‌داند و گذشته را می‌شناسد؛ تحقیرپذیر نیست و فرمانبرداری را هم برنمی‌تابد. به زنان هشدار می‌دهد، «شما هستهٔ هستی هستید. سرتان را بالا بگیرید. به خودتان افتخار کنید. جهان موظف است در برابر شما خم بشود. شما نیز در برابر آن خم بشوید.» اگر در بسیاری از رمان‌ها، راوِیِ همه‌دانی، خداگونه، در بافت روایت مستتر است، در عقل آبی، این قدرت و بینش جزئی اساسی از روکاری رمان است و بسان یکی از ویژگی‌های شخصیتی زن جلوه می‌کند.

عقل آبی از سویی دیگر نیز اهمیتی ویژه دارد. گر چه می‌گویند هر نوشتاری، بالمآل، نوعی حدیث نفس است، اما در میان آثار پارسی‌پور، شاید عقل آبی بیش از همه به خود او شباهت دارد. رئوس زندگی خصوصی او بارها بازگفته شده. می‌گوید نطفه‌اش «در ماهی بسته شد که نخستین بمب‌های اتمی جهان در هیروشیما و ناکازاکی منفجر شد.»[۱۱] مدتی کارمندی دولت کرده؛ نویسندگی را از جوانی آغازیده؛ همواره به خوارق عادات و عرفان و فلسفهٔ شرق و غرب عنایتی ویژه داشته؛ گاه در فرانسه و مدتی در ایران درس دانشگاهی خوانده؛ گر چه رغبتی به فعالیت سیاسی نداشته، در هر دو رژیم سلطنتی و اسلامی حبس کشیده؛ عروسی کرده؛ طلاق گرفته؛ به پسر خود دلبستگی تمام دارد؛ آشفتگی و شوریدگی شاعرانه‌ای زیبا در اوست؛ گاه اندوه دامنش را سخت می‌گیرد؛ برای زندگی و برای هنر شوری حماسی نشان می‌دهد؛ عطشش برای یاد گرفتن اطرافیانش را هم تشنه می‌کند؛ هاکینز *(Hawkins)* فیزیکدان را به اندازهٔ رابعهٔ عارف دوست می‌دارد؛ دامنهٔ حیرتش انگار حدی نمی‌شناسد و گاه حتی در این اندیشه است که «آیا ذرات نور چرب هستند؟»[۱۲] جرأت اندیشیدن دارد و انتقاد را هم نیک برمی‌تابد. می‌خواهد نه تنها در مقام منِ اندیشندهٔ دکارتی، که به هیأت منِ اندیشندهٔ زنانه، جهان خود را نظاره کند و معنایش را از چنین منظری بشناسد. می‌گوید، «من می‌نویسم چون اندیشیدن را آغاز کرده‌ام. دست خودم نبوده است که چنین شده... از این رو می‌نویسم چون گویا دارم انسان می‌شوم.»[۱۳] اگر این قول هگل را بپذیریم که منِ اندیشندهٔ دکارتی قهرمانی حماسی است[۱۴]، اگر به یاد آوریم که در

طول پنجاه سال اخیر در ایران، اغلب آنان که به عنوان متفکر شناخته شده‌اند، مترجم بوده‌اند، آنگاه حماسه‌واری، و نیز مخاطره‌انگیزی تلاش پارسی‌پور دو چندان جلوه می‌کند. زنی که قهرمان عقل آبی است در همهٔ این زمینه‌ها شباهت حیرت‌آوری به خود پارسی‌پور دارد. انگار همانطور که زن داستان، در پایان عقل آبی به «داخل نقاشی، آن سوی جوی آب» می‌رود، شهرنوش پارسی‌پور هم، از هم آغاز به درون تابلویی که متن مکتوب عقل آبی است وارد شده.

بخشی از نسب تاریخی پارسی‌پور به این «منِ اندیشنده» در همان صفحه اول کتابش عریان است. کتاب را به دون‌کیشوت تقدیم کرده. گفته‌اند که دون کیشوت نخستین رمان تاریخ است. می‌گویند تجدد زمانی آغاز شد که او خلوت خانه و انس جهان مألوف خود را به قصد کشف جهان ترک گفت.[۱۵] وصف دیگران از جهان کفایتش نمی‌کرد. می‌خواست همراه یارش سانچو، جهان را خود بشناسد و دیوان آن را به بند آورد. حتی گفته‌اند که دون کیشوت را باید نخستین رمان در سبک رئالیسم جادویی دانست[۱۶] و طبعاً از این بابت نیز نوعی همدلی میان پارسی‌پور و دون‌کیشوت سراغ می‌توان کرد.

اما همانطور که عقل آبی در کنار دون‌کیشوت به خاله شوکت هم تقدیم شده، ریشهٔ سبک و سیاق آن را هم، به گمانم، باید نه صرفاً در رئالیسم جادویی که ترکیبی بدیع از حکایت‌های تمثیلی عرفانی (مانند عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و حکایت حی‌بن یقظان)، رمان‌های غربی (به ویژه رمان اندیشه) و بالاخره رئالیسم جادویی دانست که به ملاط ذهنیتی زنانه و پویا شکل پذیرفته. پارسی‌پور از سویی ریشه در حافظ و خیام و بیهقی و سپهری و هدایت و سهروردی و فرخ‌زاد دارد و از سویی دیگر، شاخ و برگ آثارش از جهان همینگوی‌ها، فالکنرها، ویرجینیا وولف‌ها، مارکزها و لائودزه‌ها هم تغذیه می‌کند و با ترکیب این همه، جهانی آفریده که ابعاد و قوانین فضایی و زمانی آن بیشتر به یک نقاشی ماگریت می‌ماند.

مانند فضاهای ماگریت، در جهان عقل آبی وحدت زمان و مکان مألوف چندان محلی از اعراب ندارد. واقعیت‌هایی از جنس‌های گونه‌گون تصویری

واحد می‌آفرینند. مردگان با زندگان سخن می‌گویند، نگارگران به درون نقش خودگام می‌گذارند و شخصیت‌های اساطیری در کنار انسان‌های امروزی می‌زیند و در طرفة‌العینی می‌توان از امروزِ تاریخی به دیروزِ اساطیری یا فردایِ خیالی سفر کرد. می‌توان با حافظ هم‌پیاله شد و خواب کسی را به صدای پای آهویی خیالی برآشفت. حتی می‌توان پیرمرد خنزرپنزری بوف کورِ هدایت را هم بیرون خانهٔ سروان دید.

پارسی‌پور در همان نخستین عبارت کتاب خود، گرته‌ای از این جهان چند لایه را نشانمان می‌دهد. می‌نویسد، «درِ اتاق نگهبان شب که باز شد، سروان با کنجکاوی و حالت انتظار نگاه کرد. جوان بود، اما خسته. یک ماه شب پنجم به گردنش بود و سنگینی زنجیر آن را حس می‌کرد.» «در» و «اتاق» و «نگهبان» و «شب» و «زنجیر» همه حکایت از انقیاد و بستگی دارند. سروان، که در طول کتاب نماد نرینگی است، «نگهبان شب» است و شب از سویی هنگامی است که زن عقل آبی رخ می‌نماید و از سویی دیگر حکایت از تاری و تیرگی روزگار دارد. زن به آمدن شب می‌آید و به بانگ خروس صبحگاهی غیب می‌شود. گویی از عالم رؤیا و ارواح است و تنها به شب پرواز می‌کند.

از سویی دیگر، سروان هم از وضعیت خود چندان راضی نیست. کنجکاو و منتظر است. «ماه شب پنجم» را می‌توان اشاره‌ای ساده به آن علائمی فلزی دانست که افسران نگهبان کلانتری‌های تهران به گردن می‌آویزند. در عین حال، باید به خاطر داشت که ماه در بیش و کم تمام نظام‌های اسطوره‌ای، نمادی زنانه است و ماه ـ بانوان را منشاء خلاقیت و شعر خوانده‌اند[۱۷] و عدد پنج هم، به قول یونگ، عدد نرینگی است.[۱۸] نحوهٔ آشنایی سروان با زن شباهتی فراوان به شرح داستان‌های رمزی عرفانی از دیدار سالک با فرشتهٔ راهنمای خویش دارد.[۱۹] حتی می‌توان اشاره‌ای به هفت پیکر نظامی را در همین دو سطر سراغ کرد. بهرام هفت همسر، از هفت اقلیم گونه گون گزیده بود. هر شب به کوشکی ویژهٔ یکی از همسران می‌رفت و هر یک از کوشک‌ها گنبدی به رنگ خاص همسر آن شب داشت و گنبد آبی از آن دختر پادشاه اقلیم پنجم بود.

هر متنی، به قول اومبرتو اکو، دو نوع خواننده دارد. اگر رمان را، به تأسی از اکو، به جنگلی تمثیل کنیم، خوانندگان نوع اوّل، به محض ورود به جنگل، در جستجوی راه خروج از آنند. پایان داستان را بیش از خود داستان دوست می‌دارند. فرصت غور و تأمل ندارند. پرسه‌ای در حاشیهٔ متن را، حتی اگر به سودای اندیشیدن هم باشد، اتلاف وقت می‌دانند. پیچیدگی سبکی را هم چندان برنمی‌تابند.

خوانندگان نوع دوّم به هر درخت جنگل دلبسته‌اند. دربارهٔ شاخ و برگ و ریشه‌های هر یک از درختان کنجکاوند. هر متنی را بالمآل داستانی ناتمام می‌دانند. می‌خواهند با غور و وارسی، نقشی در تکمیل متن بازی کنند. متن را نه صرفاً به شوق رسیدن به پایان که به سودای خواندن یک‌یک کلماتش می‌خوانند.[۲۰] زیبایی **عقل آبی** در آن است که گرچه برای هر دو نوع خواننده جالب می‌تواند بود، اما انگار خوانندهٔ مطلوب پارسی‌پور بیشتر از نوع دوّم است. فرصتی درازتر از این پیشگفتار کوتاه لازم است تا بتوان همهٔ ظرایف و اشارات ادبی و اسطوره‌ای این رمان را باز رسید. بافت رازگونهٔ روایتش، و اشارات مکررش به بسیاری از بُت‌های ازلی روح و روان انسانی قاعدتاً به سلسلهٔ گسترده‌ای از تحلیل‌ها و رازشکنی‌ها ره خواهد سپرد. حتی می‌توان تصور کرد که قنوسیان رنگارنگ روزگار ما کتاب را به جستجوی رازی بزرگ حلاّجی کنند. اما **عقل آبی** بیش از هر چیز رمانی است زیبا که ساختاری بدیع دارد و اندیشه‌های بکر و اغلب شهودی در سطرسطر آن موج می‌زند.

گر چه رخدادهای اصلی رمان در تهرانِ روزگار جنگِ ایران و عراق رقم می‌خورد، اما وسعت فضا و مکان واقعی این رخدادها به طول کل تاریخ بشر و به عمق ناخودآگاه جمعی انسان‌ها و به عرض بی‌کران خیال آدمی است.

عقل آبی بیش از آن که طرح و توطئه‌ای *(Plot)* محدود و مقید را دنبال کند، نوعی میدان تجربه می‌آفریند. به شطحیات عارفی شیفته می‌ماند و مانند طرحی از ماگریت یا حکایتی از تذکرةالاولیا، چندان در بند رعایت ضوابط از پیش تعیین شدهٔ روایی نیست. زن می‌گوید، «تصمیم قاطع گرفتم که دیوانه نشوم و در هیچ قالبی قرار نگیرم و جریان سیّال اندیشه را وابگذارم تا برای

خودش، در حد ممکن، جاری شود.» انگار ما هم در مقام خواننده چاره‌ای جز این نداریم که در کتاب و با کتاب جاری شویم و در این جریان، نه تنها لذت تجربه‌ای زیباشناختی را از آن خویش کنیم، بلکه جنس خود را و جامعه و تاریخمان را بهتر بشناسیم.

در واقع سبک روایت کتاب، همپای زن و سروان، هر چه بیشتر چله می‌نشیند، مرز میان واقع و خیال، اسطوره و رؤیا را هم بیشتر در می‌نوردد. در آغاز، رمان به شکلی بیش وکم متعارف پیش می‌رود و شرحی است از زندگی زن و سروان. آمیزه‌ای است از خاطرات هر یک، در کنار رخدادهایی از زندگی زمان حالشان. اما هر چه به پایان کتاب نزدیک‌تر می‌شویم، اساطیر و خیالات هم بیشتر بر بافت روایت سایه می‌اندازد. اگر در بخش اوّل، زن به نجات مرد می‌آید، در بخش دوّم این بار سانتور، آن مرد ـ اسب اساطیر است که راهبر زن می‌شود و روح مردانهٔ درون او را نشانش می‌دهد و آنگاه هر دو با هم، به بازخوانی گذشته می‌نشینند و از آن روایتی اسطوره‌ای می‌آفرینند.

در حالی که بخش اوّل، بیشتر به روایتی به هم پیوسته می‌ماند، بخش دوّم به ترکیبی از تصاویر شبیه است که به رغم ظاهرگاه از هم ـ گسیخته شان، همه گرد مایه‌ای مشترک دور می‌زنند. همانطور که در بامداد تاریخ، خدایان در کنار انسان‌ها می‌زیستند و هنوز به آسمان تصعید نشده بودند، در عقل آبی هم، به ویژه در بخش دوّم، این خدایان از عوالم خیال به عوالم روزمرگی بازگشته‌اند. پارسی‌پور با قرائتی زنانه از این اساطیر، از سویی همان «سرمایهٔ نمادینی» را می‌آفریند که پیشتر به آن اشاره کردم و از سویی دیگر، با برخی از درونمایه‌های تکراری تاریخ و ذهنیت ایرانی، به خصوص زن‌ستیزی آن، تصفیه حساب می‌کند.

زن داستان به مادر هستی بدل می‌شود. از ژرفای تاریکی به دریای نور می‌رسد. می‌گوید، «می‌خواهم بزایم.» به صدایی بلند می‌گوید، «گرما می‌خواستم، عشق می‌خواستم، نور می‌خواستم، حضور می‌خواستم. فریاد زدم: چرا مرا همیشه در ته دریا نگاه می‌داری؟» آبستنیِ زن حاصل اندیشه‌ورزی اوست. می‌گوید، «کودک به دنیا آمد... این همان بود که او را

اندیشیده بودم.» در واقع زن دو فرزند می‌زاید. با یک پسر به سوی آسمان می‌رود و با پسر دیگر از زیر زمین سر درمی‌آورد. یکی هابیلی است، دیگری قابیلی؛ یکی شور ملکوت دارد، دیگری سودای ناسوت؛ یکی از عالم وحدت است و دیگری از بازار کثرت و هر دو فرزندان زنند و او به خیالی، به اندیشه‌ای، به نوری آبستنشان شده. جالب اینجاست که زن نه تنها مادر اساطیری هستی است، بلکه در چهارچوب رابطه‌اش با سروان و دیگر افراد خانواده‌اش هم نقشی سخت مادرانه دارد.

می‌گویند لحظهٔ زایش، لحظهٔ وحدت اسطوره‌ای زن زاینده با نفس آفرینش و هستی است و در عقل آبی زایش به دو معنای متفاوت اما مرتبط مراد شده. یکی زایش هنری و خلق هنری است و دوّمی زایش جسمانی. این دو شور و سودا همواره در طول کتاب، در هم تنیده‌اند. رویهٔ زمخت مردان نه تنها زایش جسمانی را برای زنان سرد و عاری از لذت می‌کند، بلکه کار زایش هنری‌شان را هم دشوار می‌سازد. در واپسین صفحات کتاب، زن به درون نقاشی گام می‌گذارد و به مرد، که حال دیگر به مرتبه‌ای نو از خودآگاهی رسیده و محضر عقل آبی را درک کرده ــ و همواره نشانی از خرد زنانه و نیز نمادی از خانه تکانی ذهنی و عاطفی است، نشان این خودآگاهی است ــ می‌گوید، «من می‌روم داخل نقاشی، آن سوی جوی آب. شما این طرف بنشینید طوری که هیکلتان پیرمرد را بپوشاند تا در عکس نیفتد.» قاعدتاً شکی نمی‌توان داشت که این پیرمرد کسی جز همان پیرمرد خنزر پنزریِ هدایت نیست.

پارسی‌پور هدایت را نقطهٔ عطفی در ادبیات ایران می‌داند. همواره از او به تمجید یاد می‌کند و می‌گوید، «من همیشه تحت تأثیر هدایت هستم.»[21] اما د عین حال می‌داند که رابطهٔ هدایت با زنان، بخصوص در شاهکارش بوف کور چندان سالم نیست. گویی نوعی خانه تکانی نمادین را لازم می‌داند. بدین سان در عقل آبی به کرات تصاویر برگرفته از بوف کور را می‌بینیم که این بار از منظر زنی ستم کشیده به قلم آمده‌اند. گاه پیرمرد خنزر پنزری را می‌بینیم که روی زمین نشسته و «سفره‌ای جلوی خودش باز کرده، قطعات بدن زن را در سفره گذاشته» وگاه از سروان می‌شنویم که به زبانی تلخ وگزنده به بوف کور اشاره‌ای

تلویحی می‌کند و راوی از قول او می‌گوید، «سروان می‌دانست که به دنبال یک چنین جوانیِ از دست رفته‌ای فقط یک پیرمرد خنزرپنزری می‌تواند وجود داشته باشد که هیچ چیز حقیقی به وجود نیاورده است و انتقام سترون بودن خویش را از دیگران خواهد گرفت، مگر آنکه خیلی شرافتمند باشد و خودکشی کند.» در بخش‌های دیگر شخصیت‌ها و خدایان و ایزد ـ بانوان دیگری، از شرق و غرب، به متن روایت وارد می‌شوند و پارسی‌پور می‌کوشد همه را در پرداختی رمانی، در کنار زن و سروان، تصویر کند. گویی همه لحظه‌هایی از ذهنیت زن و مرد، یا زن ـ مردِ داستان‌اند. از این بابت می‌توان عقل آبی را از جنس اودیسهٔ هومر دانست. با این تفاوت که این بار به جای اولیس، پنلوپ به گردش جهان رفته و چه بسا که گردش او و نیز سیر و سیاحتِ سروان هر دو سفری واحد به درون روحی واحد و اساطیری واحدند.

البته زبان فی‌نفسه، از بیان سیلان ذهنی ــ چه از جنس اسطوره، چه خیال، چه خاطره ــ عاجز است. جویس در دو اثر رمانی بزرگ خود برای برگذشتن از این نارسایی کوشید و ناکام ماند. گاهی می‌خواست چند ساعتی در ذهنیت قهرمانش را وصف کند و زمانی بر آن بود که نثری «شب‌واره» بنویسد.[۲۲] در یک کلام می‌خواست توان زبان را در بیان حیات ذهن بگستراند. پارسی‌پور، بخصوص در بخش دوّم کتاب، به تلاشی مشابه دست زده و خواسته برای ذهنیتی زنانه و اساطیری زبانی مناسب بیابد.

در عقل آبی، ضرب آهنگ زبان حکایت از ذهنی دارد که اغلب سریعتر از زبان گام می‌زند. گویی فرصت وادیدن واژگان را ندارد. انگار موج اندیشه جایی برای طمأنینهٔ ملازم با پرداختن و سفتن واژه‌ها و عبارت‌ها نگذاشته. زبان پارسی‌پور نه زبانی «پیراسته» و «آفریده» و «صناعت دیده» که اغلب روان و خودانگیخته است. در سنّت رمان، از سویی نویسندگانی چون فلوبر را می‌شناسیم که هر واژه را به وسواسی تمام می‌گزید و گاه روزها بر سر انتخاب واژه‌ای مناسب رنج می‌کشید. در سویی دیگر، کسانی چون داستایوسکی‌اند که نثری روان و خودانگیخته ــ و در نتیجه اغلب ناسفته و گاه نادرست را ــ بر نثری پر صناعت رجحان می‌گذارند. در میان نویسندگان حاضر فارسی،

ابراهیم گلستان و هوشنگ گلشیری از مکتب اوّلند و بعید بتوان واژه یا ترکیبی نپرداخته در آثارشان سراغ کرد. اما پارسی‌پور بی‌گمان به سنّت دوّم تعلق دارد و گاه ترکیب‌ها و واژه‌هایی شتاب‌زده به متن داستان‌هایش راه می‌یابند. خود او به این واقعیت نیک واقف است و در تبیین آن می‌گوید، «رقم عجیبی از کتاب‌های اجقوجق را خواندم که احتمالاً ترجمهٔ اغلب آن‌ها بد بوده و متأسفانه سایهٔ این قضیه روی نثر من افتاده. یعنی نثر من یک هوا از شستگی و رفتگی که لازم دارد بری است.»[۲۳]

این خلجان زبانی در واقع خود بازتاب خلجان فکری راوی است. عقل آبی نوعی رمان اندیشه است.[۲۴]

پارسی‌پور در شرحی اجمالی از زندگی خود می‌گوید، «آرزومند بودم روزی فلسفه بخوانم،»[۲۵] و عقل آبی به نوعی تحقق این آرزوست. همین واقعیت یکی از جالب‌ترین جنبه‌های رمان، و در عین حال پاشنهٔ آشیل آنست. پاشنهٔ آشیل است چون گاه راوی رمان را وسیله‌ای برای بیان نظرات فلسفی خود قرار داده. به عبارت دیگر، اگر این قول کوندرا را بپذیریم که تنها مخدوم رمان خود رمان است و رمان نه وسیله که هدف است، آنگاه می‌توان این ایراد را بر عقل آبی گرفت که گاه بافت روایی فدای نیاز و میل به تفلسف شده و اطنابی مخل پدید آورده. ناگفته پیداست که هر اطنابی، هر خروجی از محور اصلی داستان، مخل و مضر نیست. تنها به مدد اطنابی ملیح است که نویسنده خواننده را به غور و تأمل می‌خواند، فرصتش می‌دهد که در خوانده‌های خود تأمل کند و داستانی موازی نویسنده بنویسد.[۲۶] جالب اینجاست که بیشتر اشارات عقل آبی به رویدادهای سیاسی روز از نوع اطناب ملیحی است که به خواننده فرصت فکر می‌دهد، هم فضا می‌آفریند و هم به متن نوعی تعیّن تاریخی می‌بخشد و زمان نگارشش را روشن می‌کند.

طبعاً میل به تفلسف در ساخت عقل آبی هم بازتاب یافته. بخش‌های مهمی از کتاب را تک‌گویی‌های زن تشکیل می‌دهد. در کنار این تک‌گویی‌ها، قطعاتی از شعر فارسی و انگلیسی، آیاتی از کتاب مقدس، سرفصل‌هایی از منطق ارسطویی هم در کتاب سراغ می‌توان کرد. بدین سان پارسی‌پور در

سنت رمانی گام برمی‌دارد که هرمن براخ (Broch) و میلان کوندرا پیشتازان آنند. براخ می‌گوید رمان برای همه چیز، از فرمول ریاضی تا رسالهٔ فلسفی، جای دارد.[۲۷] کوندرا در انتظار روزی است که رساله‌ای مستقل در باب موسیقی را، بی‌هیچ توضیحی، در یکی از رمان‌هایش به چاپ برساند و در فناناپذیری*، آخرین رمان خود، گامی جدید در این راه برداشته است.

حتی در سنت ادب فارسی هم می‌توان نسب و شجره‌ای برای این جنبه از سبک عقل آبی، یعنی کاربرد نوع‌های (Genre) روایی مختلف در متنی واحد سراغ گرفت. در بسیاری از متون این سنت، عربی و فارسی، نظم و نثر، خطبهٔ فلسفی و خطابهٔ سیاسی و حکایت درکنار هم قرار می‌گیرند و متنی یکدست و یک پارچه می‌آفرینند. از **اسرارالتوحید** و **تذکرةالاولیا** تا **تاریخ بیهقی** و **کلیله و دمنه** همه مصادیق این واقعیت‌اند. در **گلستان** سعدی شعر فارسی و عربی، حدیث و آیهٔ قرآن و داستان‌های حکمت‌آمیز و حتی نوعی صحنهٔ تئاتری در مشاجرهٔ درویش و غنی درکنار هم متنی واحد آفریده‌اند.

گرایش زن **عقل آبی** به تفلسف او را در موقعیت تاریخی ویـژه‌ای قـرار می‌دهد. در طول تاریخ کمتر رشته‌ای از علوم و معارف به اندازهٔ فلسفه در انحصار بیش و کم کامل مردان مانده[۲۸] و ناچار حضور ذهنیتی نرینه در این عرصه سخت لازم و بدیع جلوه می‌کند. اندیشهٔ فلسفی قهرمان زن داستان را باید به راستی التقاطی دانست (و باید به خاطر داشت که تنها در چهارچوب اندیشه‌ای توتالیتر است که واژهٔ «التقاطی» نوعی تحقیر و تکذیب به شـمار می‌رود.) اتاق زن، که به گفتهٔ خود او «معبد» اوست، با تصاویری از بتهوون، بودا، سقراط، فروغ فرخزاد، داستایوسکی، افلاطون، بـالزاک، سـروانـتس، ماگریت، مارکس، چخوف، مارک تواین، تولستوی، کامو، دیکنس، لرمانتوف، ویرجینیا وولف، هارپو مارکس، اوزو، لائودزه، مسیح و راسپوتین تزیین‌شده.

به‌علاوه، تصور راوی از فلسفه ویژگی‌های خاص خود را دارد. نـزد او فلسفه بیشتر جریانی شهودی و غریزی است، نه عقلی و تحقیقی. می‌گوید،

---

*ـ تحت عنوان جاودانگی به فارسی منتشر شده است.

«جناب سروان، من مغز ریاضی و فلسفی ندارم، مسائل را بـه غـریزه درک می‌کنم.» در عالم او تنها انسان‌ها نیستند که می‌اندیشند، «همه چیز می‌اندیشد، پس هست.» برداشت غریزی زن گاه او را به استدرا کاتی به راستی ژرف و زیبا می‌کشاند و زمانی هم به استنتاج‌هایی راهبرش می‌شود که محل بحث و شک می‌توانند بود. مثلاً در فلسفهٔ معاصر بـابی مـفصل در زمـینهٔ شـیئی شـدگی *(Fetishism)* هست. می‌گویند روابط کالایی، انسان‌ها و روابطشان را به شییء بدل می‌کند و سنگواره‌شان مـی‌سازد.[۲۹] هـمین مـفهوم را در عـقل آبـی بـه تصویری سخت زیبا می‌بینیم. سخن از فرزند کاسبکار زن است. راوی از قول زن می‌نویسد، «به میانهٔ بازار برگشتم. ناگهان دیدم تمام کسانی کـه داشـتند می‌فروختند همانند تصویر فیلمی فیکس شده‌اند، میخ شدند، برجای خود، در همان جایی که بودند، بر جای ماندند.»

در جایی دیگر، زن می‌گوید: «عشق در سفر خود از جنگل به بیابان تغییر ماهیت می‌دهد.» و در طول کتاب به تفصیل دربارهٔ پیامدهای این دگرگونی اظهارنظر می‌کند. انگار او به غریزه با محققانی چون بلومنبرگ همصداست که به اعتبار تحقیق و تأمل فراوان، گفته‌اند همین گذار از حیات جنگلی به بیابان مهمترین تحول نوع بشر بود.[۳۰]

اما همین راوی در جایی دیگر در مورد ایرانیان می‌نویسد، «اینک انسان این منطقه، شندره پندره، با سفالینه‌ای در دست، یک میز منبت‌کاری، یک عدد خیش و گاو آهن و ترازو و شماری کتاب حاصل اسرار مخفی کار که به سخت‌ترین زبان‌ها نوشته شده وارد قرن بیستم می‌شود.» بی‌گمان نگاه زن عقل آبی در اینجا از سویی واکنش در برابر آن دسته از ایرانیانی است که دل یکسره به گذشته خوش کرده‌اند و غروری خام‌اندیش را جانشین ارزیابی جدّی از وضع کنونی خود ساخته‌اند. با این حال، به گمانم، انسان این دیار علاوه بـر شندره پندره‌هایی که راوی برشمرده، فـرهنگ و تـاریخ و ادبـی دارد کـه جنبه‌هایی از آن بی‌شک ستودنی و غرورآمیز است. به‌علاوه هـمین مـنطقه راویانی چون پارسی‌پور دارد که ایرانی می‌اندیشند و جـهانی مـی‌نویسند و حضور عقل آبی را هم درک کرده‌اند.

زن عقل آبی «در محضر سرخ» می‌زید و «در آبی زندگی می‌کند.» اگر این قول جاکوبسن (Jakobson) را بپذیریم که در هر اثری «درونمایه‌ای حاکم» (The Dominant) سراغ می‌توان کرد،[۳۱] در عقل آبی آبی بی‌گمان چنین درونمایه‌ای است و به انحاء گونه‌گون بر تمامی کتاب سایه می‌اندازد. همزاد این آبی چلیپاست و از قضا هم در کتاب پارسی‌پور و هم در عالم اساطیر، مکتب‌های روانشناسی و کیمیاگری این دو با یکدیگر پیوندی تنگاتنگ دارند.

در کیمیاگری حالتی است که وحدت اندیشه‌اش (Unio Mentalis) می‌خوانند. می‌گویند لحظه‌ای است که در آن اندیشه و خیال، اندیشه و اندیشمند، روایت و راوی، جهان مشهود و جهان معقول، عالم اشیاء و عالم تصورات مرزهایی در هم تنیده می‌یابند. گفته‌اند که آبی رنگ این حالت است.[۳۲]

خیال آبی خیالی اندوه‌زده است. در غرب آبی را رنگ روح و روانی غم‌زده، پر اضطراب و اندیشمند دانسته‌اند. گرته‌ای از سیاهی غم بر پیشانی دارد و در عین حال رگه‌های سفیدی نیز در آن نقشی به جا گذاشته‌اند.[۳۳] آبی‌رنگ آب هم هست و آب و دریا هر دو نشانی از ناکجاآباد و پالودگی‌اند. آبی‌رنگ آسمان است و آسمان جولانگاه کسانی است که «جرأت پرواز دارند» و پرواز را همیشه به‌خاطر می‌سپارند.

نزد کسانی که، به تأسی از کیمیاگری، سنگ‌ها را شفابخش می‌دانند، سنگ آبی ممد و مؤید اندیشه است، جرأت و جسارت می‌آورد، زخم‌های دیرینه را التیام می‌بخشد.[۳۴] سنگ هرمس، که روایتی دیگر از جام مقدس (Grail) است ــ جام مقدس خود نماد نرینگی و غایت خردمندی است ــ در آغاز سرخ بود و به تدریج از بیرون زردرنگ و از درون آبی رنگ شد.[۳۵] هندی‌ها و ایرانیان و مصریان باستان همه رنگ آبی را معجزه‌آسا می‌دانستند. می‌گفتند بلا را دور می‌کند و درد را شفا می‌بخشد.[۳۶]

آبی را رنگ کشف و شهود دانسته‌اند. حتی گفته‌اند که نفس درون هر کس، که جنسیت برنمی‌تابد و دو جنسی (androgenous) است، آبی رنگ است.[۳۷] می‌گویند در اساطیر بابل، مادر هستی جامی داشت که در آن خونی آبی‌رنگ موج می‌زد.[۳۸]

در عین حال آبی رنگ خرد زنانه است. آبی‌رنگ مریم مسیح است و بکارت و پالودگی‌اش را بشارت می‌دهد.[۳۹] بعید بتوان در قرون وسطی تصویری از مریم یافت که در آن ردایی آبی به تن نداشته باشد. یونگ که بیش از هر کس در روزگار ما در جهت آشتی نرینگی و مادینگی (Anima and Animus) تلاش نظری کرد، آبی را مکمل اجتناب‌ناپذیر هستی می‌داند. به مدد آبی است که از تثلیثی ناتوان به چلیپایی کامل می‌رسیم. طلا رنگ پدر و سرخ رنگ فرزند و سبز رنگ روح‌القدس است و آبی این مثلث ناتمام را تمام و به چلیپا بدلش می‌کند.[۴۰] رنگ بارگاه خداوند[۴۱] در کتاب مقدس آبی است و در شاهنامه هم نه تنها تخت پادشاهی رنگی آبی‌گونه دارد بلکه لباس سوگ هم آبی است. انگار شعر پرآوازهٔ ییتز (Yeats) به نام سنگ آبی (Lapus Lazuli) به استقبال همین اندیشه‌ها رفته و جملگی را به مدد تصویری بکر و شاعرانه بازگفته.[۴۲] گویی پارسی‌پور هم، شاید به شهودی که وجه بارز نبوغ هنری است و شاید به برکت آنچه یونگ «ناخودآگاه جمعی» می‌خواند، این سایه روشن‌ها را می‌شناخته و در عقل آبی‌اش بازتابانده. او هم‌صدا با یونگ می‌داند که «سرخ رنگ عواطف گره خورده است»[۴۳] و آبی رنگ مسیحای شفابخش. می‌گوید، «آری مسیح دریاست.» می‌گوید، اگر آبی وجودمان را محترم بداریم، ناکامی هستی‌مان را التیام کرده‌ایم و چلیپای وجودمان را، که هم گرته‌ای از کمال و هم آیتی از درد و فراق است بازشناخته‌ایم.

اما زبان، آنچنان که ما می‌شناسیم، از عالم کثرت است. میان «واقعه» و شرح آن، لاجرم، فاصله می‌افتد و شرح هر «واقعه» تجرید و تلخیص آن است. انگار پارسی‌پور می‌خواهد با زبان برخاسته از عالم کثرت، واقعیت ذهنی عالم وحدت را بازگو کند و تلاشش، سیزیف‌وار، ناتمام است. به قول زن عقل آبی «نمی‌دانستم ماجرای آبی را چگونه برای ساکنان سرخ شرح دهم.» ساکنان سرخ، ما انسان‌های گرفتار عالم کثرت‌ایم، و آبی، آن لحظهٔ پرشکوهی است که هستی و ذهنیت انسان در یگانگی و وحدت محض‌اند و البته هم می‌دانند که «آن را که خبر شد خبری بازنیامد.»

دهم اسفند ۷۲

یادداشت‌ها

۱. اواسط ژانویه ۱۹۹۴ شهرنوش پارسی‌پور در نامه‌ای از تهران پیشنهاد کرد که مقدمه‌ای بر عقل آبی‌اش بنویسم. با اشتیاق و افتخار پذیرفتم. وقتی در سال پیش از آن به کالیفرنیا آمده بود، به لطفش، روایتی از عقل آبی را خوانده بودم.
به اقتضای برنامهٔ ناشر کتاب لازم شد که پیشگفتار را تا پایان فوریه تحویلشان بدهم.
دوستم، دکتر جین نایلند (Jean Nyland) که روانشناسی ادیب و یونگ مسلک است، در همهٔ مراحل تهیهٔ مقدمه از هیچ گونه یاری دریغ نکرد.
فرزانهٔ میلانی متن پیشگفتار را یکبار تلفنی شنید و یکبار نمونهٔ چاپی آن را خواند و هر دو بار، از تشویق‌های خواهرانه و راهنمایی‌های خردمندانه کوتاهی نکرد.
یکی از دانشجویان کلاسم، آن ژانکی (Ann Janicky) در یافتن برخی از کتاب‌های مربوط به کیمیاگری کوشش و کمک فراوان کرد.
آقای افشین نصیری، از انتشارات زمانه، که امور فنی تدوین کتاب را به عهده داشتند با شوق و دقتی ستودنی بار کتاب را به منزل رساندند. از الطافشان متشکرم.
۲. برای شرح این داستان ر.ک. به

Eco Umberto. *Six Walks in The Fictional Woods.* Harvard University Press, Cambridge, 1994, p.75.

۳. همان‌جا، ص ۷۶-۷۵.
۴. برای بحث ساخت سگ و زمستان بلند و سرشت راوی ر.ک. داوران، فرشته «در تلاش کسب هویت»، نیمه دیگر، پائیز ۱۳۶۷، شمارهٔ هشتم، ض ۱۶۶-۱۴۰.
۵. پارسی‌پور، شهرنوش. زنان بدون مردان، شرکت کتاب. لوس‌آنجلس، ص ۴.
۶. برای مجموعه‌ای از این داستان‌ها، ر.ک. پارسی‌پور، شهرنوش «داستان‌های مردان تمدن‌های مختلف»، در آداب صرف چای در حضور گرگ. انتشارات تصویر و نشر زمانه، لوس‌آنجلس، ۱۹۹۴، ص ۱۹۳-۱۲۷.

7. Jung, Emma. *On the Nature Of The Animus.* Tr. by Carry F. Baynes, C.G. Jung Library, San Francisco, 1991.

۸. همه جا در متن نقل‌های بی‌شمار از متن عقل آبی برگرفته شده‌اند.
۹. برای بحث «سرمایهٔ نمادین» و اهمیت زبان، ر.ک.

Bourdieu, Pierre. *Language And Symbolic Power*. Tr. by Gino Raymond And Mathew Adamson, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp 3-23.

گوشه‌هایی از همین بحث را می‌توان در کتاب پرمغزی از رورتی سراغ کرد. ر.ک.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony And Solidarity*. Cambricge University Press, Cambridge, 1989 pp 3-23.

۱۰. برای بحث درخشانی دربارهٔ عقل سرخ و دیگر داستان‌های رمزی عرفانی، ر.ک.

پورنامداریان، تقی. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی ـ فلسفی ابن‌سینا و سهروردی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

۱۱. پارسی‌پور، شهرنوش. آداب صرف چای در حضور گرگ، ص ۲۲۶.

۱۲. همان‌جا، ص ۱۱۹.

۱۳. همان‌جا، ص ۲۸۱.

۱۴. برای بحث هگل دربارهٔ انسانی که می‌خواهد جهان را در مقام من اندیشنده بشناسد، ر.ک.:

Hegel, G.W.F. *Philosophy Of History*. Tr. by Sibree P.F. Collier. Newyork, 1957, pp 515-569.

۱۵. برای بحث نظرات کوندرا در این‌باره، ر.ک.:

Kundera, Milan. *The Art Of The Novel*.
Tr. by Linda Asher. Harper and Row, New York, 1988, pp 3-20.

برای روایتی دیگر از نقش سروانتس، ر.ک.:

Fuentes, Carlos. "An Interview" in *On Modern Latin American Fiction*.
Ed. by John King. Noonday Press, New York, 1967, pp 130-140.

۱۶. برای بحث دون کیشوت و سنت رئالیسم جادویی و نیز تأثیر دون کیشوت در آثاری چون ابله داستایوسکی، هاکلبری فین مارک تواین و دیگران، ر.ک.:

Serrano-Playa, Arturo. *Magic Realism in Cervantes*. Tr. by Robert S. Rudder, University of Califomia Press, 1970.

۱۷. برای بحث درخشانی دربارهٔ نقش ایزد ـ بانوان و ایزد ـ بانوی ماه، ر.ک. به:

Graves, Robert. *The White Goddess*. Farrar, Strauss and Giroux. New York, 1987.

در عرفان ایرانی هم ماه را «اصل مؤنث در جهان کبیر» شمرده‌اند. ر.ک.:
پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۱۶۷.

18- Jung, C.G. *Psychology And Alchemy.* Tr. by. F.C. Hull Vol. 12 of Pantheon Books. New York. 1950, P. 184.

۱۹. پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، ص ۲۷۵ - ۲۴۰.
۲۰. اومبراتو اکو، همان‌جا، ص ۴۷-۲۷.
۲۱. مزارعی، مهرنوش و مهدخت صنعتی «مصاحبه با شهرنوش پارسی‌پور». فروغ. سال دوم، شماره ۷،۸ ص ۲۲ - ۵.
برای بحث دربارهٔ جادو و معانی نمادین آن، ر.ک.:

Walker, Barbara B. *The Woman's Encyclopedia Of Myth And Secrets. Harper, New York, 1983, pp 9-21.*

۲۲. برای بحث بسیار جالبی دربارهٔ تلاش‌های زبان‌شناختی جویس و کوشش در نوشتن نثری «شب‌واره»، ر.ک.:

Bishop, John. *Joyce's Book Of the Dark.* University of Wisconsin Press, Madison, 1986, pp 4-41.

۲۳. مهرنوش مزارعی، همان‌جا، ص ٦.
۲۴. حدود سه سال پیش فرشته داوران در سخنرانی‌ای، هنگام اشاره به دیگر آثار پارسی‌پور، آنان را از جنس «رمان اندیشه» دانست. متن سخنرانی در دسترسم نیست.
۲۵. پارسی‌پور، آداب صرف چای در حضور گرگ، ص ۲۲۸.
۲٦. اکو این اطناب مفید و ملیح را *Lingering* می‌خواند. اکو، همان‌جا، ص ۲۵ - ۱.
۲۷. برای بحث نظرات براخ و کوندرا در این‌باره، ر.ک.:
کوندرا، همان‌جا، ص ٦۷ - ۴۷.
شاید افزودن نکته‌ای دربارهٔ شعر انگلیسی عقل آبی لازم باشد. نه تنها بخش منقول در کتاب فی‌النفسه جالب است، بلکه چند سطر بعد از بخش منقول، الیوت به ترسیم تصویری از مریم مقدس می‌پردازد و چهره‌ای می‌آفریند که با زن عقل آبی رابطه‌ای نزدیک دارد. الیوت می‌گوید:

Lady of Silences
Calm and distressed
Torn and most whole
Rose of Memory
Rose of Forgetfulness
Exhausted and life-giving
Worried reposeful
The single Rose

Is now the Garden
Where all loves end
Terminate torment
Of love unsatisfied
The greater torment
Of love satisfied
End of the endless
Journey to no end
Conclusion of all that
Is inconclusible
Speech without word and
Word of no speech
Grace to the Mother
For the Garden
Where all love ends.

برای متن کامل شعر، ر.ک. به:

Eliot, T.s. *Collected poems: 1909-1935.* New York, 1967, P. 62.

۲۸. برای بحثی اجمالی دربارهٔ انحصار فلسفه در دست مردان، مثلاً ر.ک.:

Arendt, Hannah. *Essays in Understanding:* 1930-1954. Ed. by Jerome Kohn, Harcourt Brace and Company, New York, 1944 pp 1-50

پارسی‌پور نیز در بخش‌هایی از عقل آبی، به این قضیه اشاره می‌کند و ریشه‌هایش را برمی‌شمرد.

۲۹. برای بحث شییء شدگی، مثلاً ر.ک.:

Lukacs, Gregory. *History And Class consciousness.* Tr. by Rodney Livingston, Cambridge, 1971.

۳۰. برای بحث مفصل تأثیر بیابانگردی در روح و زبان و تفکر بشری، ر.ک.:

Blumenberg, Hans. *Work On Myth.* Tr. by Robert M. Wallace, MIT Press, Cambridge, 1990.

۳۱. برای بحث «درونمایهٔ حاکم» ر.ک.:

Jakobson, Roman. "The Dominant" in *Readings in Russian Poetics.* Ed. by Matejka and Pomorska. MIT Press, Cambridge, 1971, pp 82-87.

۳۲. برای بحث بسیار جالب آبی از منظر کیمیاگری و برخی مکتب‌ها در روانشناسی متأثر از یونگ، ر.ک.:

Hillman, James. *The Blue Fire.* Ed. by Thomas Moore, Harper Perennial. New York, 1987, pp 150-160.

۳۳. همان‌جا، ص ۱۵۴.

۳۴. برای بحث نقش شفابخش برخی از سنگ‌ها، ر.ک.:

A Layman's compendium Of The Healing Stones: A guide To Their Metaphysical And Holistic Uses. Earth's Treasures, Palo Alto, 1993.

و نیز

Chitooras, Jeff. *Gnosis: A Journal Of The Western Inner Tradition. No. 2 (Sp. 1993), pp 36-40.*

۳۵. برای بحث جام و تحول آن به سوی آبی، ر.ک.:

Jung, Emma and Marie-Louise Von Franz. *The Grail Legend.*
Tr. by Andrea Dykes. Sigo Press, 1920 P 165.

۳۶. برای بحث شفابخشی سنگ آبی، ر.ک.:

Budge, E.A. *Amulets And Superstition.* Dover, New York, 1978, pp 86-87 and 323-325.

۳۷. برای بحث خدای دو جنسی آبی، ر.ک.:

Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth Of The Ancient Religion Of the Great Goddess.* Harper, San Francisco, 1987, P. 42.

۳۸. برای بحث جام مادر هستی، ر.ک.: والکر، همان‌جا، ص ۸۹.

۳۹. برای بحث این مسئله، ر.ک. یونگ، همان‌جا. در سرتاسر کتاب اشاراتی به مریم و آبی سراغ می‌توان کرد. برای بحث درخشانی دربارهٔ زن و مادر هستی و تحولات این مفهوم، ر.ک.:

Neuman, Erich. *The Great Mother.* Tr. by Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1991.

۴۰. همان‌جا، ص ۵-۲۰۳.

۴۱. برای بحث رنگ بارگاه خداوندی، ر.ک. گریوز، همان‌جا، ص ۲۶۹.

۴۲. برای شعر «سنگ آبی»، ر.ک.:

Yeats, W.B. "Lapus Lazuli," *Collected Poems.* New York, 1973.

۴۳. اِما یونگ، همان‌جا، ص ۲۵۷.

سرزمین سترون

گلشیری، هوشنگ. حدیث مرده بردار کردنِ آن سوار که خواهد آمد. به روایت خواجه عبدالمجد محمدبن علی بن‌ابوالقاسم وراق دبیر، تهران، کتاب آزاد، ۱۳۵۸.
گلشیری، هوشنگ، برهٔ گمشدهٔ راعی، تهران، کتاب زمان، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵).

در سنت فکری ـ هنریِ نیم قرن اخیر ایران، دو جریان عمده می‌بینیم. یکی میراث‌دار تفکر روزگار روشنگری است؛ بندهٔ کیشِ علم است؛ جهان و هر چه در اوست را در کمند «تفکر علمی» می‌داند و معرفت برخاسته از «تجربهٔ علمی» را تنها معرفت معتبر می‌شناسد؛ ریشهٔ همهٔ مصائب اجتماعی و شرارتهای انسانی را تاریخی ـ اجتماعی می‌پندارد و در عین حال به آیندهٔ بشر سخت خوش‌بین است؛ ترقی به سوی کمال را جزئی ناگزیر از جوهر تاریخ می‌انگارد و ناچار گمان دارد که با دگرگونی روابط اجتماعی و سر رسیدن عصر تاریخی نوین، شر و مصیبت نیز از میان خواهد رفت و در ملکوتِ موعودِ «ترقی»، اندیشه و باور مذهبی جایی نخواهد داشت، زیرا ریشهٔ این اندیشه جهل و نادانی است و گسترش معرفت علمی، درخت دیرین این باور را از بیخ برخواهد کند. در عرصهٔ شناخت شناسی، پیروان این سنت ناچار به نوعی اثبات‌گرایی *(posivitism)* می‌گرایند و در چنبرِ «کیشِ داده‌ها» گرفتارند.[1] انسان هم نزد آنها یکی از این «داده»هاست. ماشینی است عقلانی و حسابگر و آلت دست نیروهای شناخته و ناشناختهٔ تاریخ، و به مدد همین تاریخ شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود. پیشرفت و ترقی تاریخی، و رواج معرفت علمی انسان را از وادی خیال و خرافه و نیاز به سر منزل یقین و بی‌نیازی خواهد رساند. کار هنر تسریع جریان این حرکت است. تعهد هنرمند به تاریخ و نیروهای تاریخی است. هنر او وسیله‌ای است در نبرد رهایی بخش انسان.

پس «پیام» اثرِ هنری تعیین کنندهٔ ارزش آنست. پیامی که به مخاطب، یعنی سازندگان تاریخ نرسد یا مفهوم ذهن آنها نشود، پیامی است بی‌ارزش. ناچار باید زبان هنر (و ساخت اثر هنری) را با ذهن عوام همپا کرد. باید همواره به «عقل سلیم» و ساده‌اندیشی‌ها و ساده‌طلبی‌های آن باج داد. چه بسا متفکران و هنرمندانی که از جنبهٔ پندار و کردار سیاسی با هم تفاوتهای فراوان دارند اما از منظرِ ساختِ اساسی اندیشه در مقولهٔ پیروان این سنت جای می‌گیرند. ارانی و تقی‌زاده و دهخدا بی‌شک از سر سلسلگان این جریان فکری‌اند و در عرصهٔ هنر روایت امروزی این سنت را می‌توان، به گمان من، در آثار بهرنگی و دولت‌آبادی سراغ گرفت.

بانی و ستون اصلی سنت دوم هدایت بود. در سنتی که او پایه گذاشت، معرفت علمی تنها جزئی از معرفت معتبر انسانی است. جوانبی از حیات انسان در دسترس تجربه و مشاهدهٔ علمی نیست. شناخت شهودی در کنار شناخت علمی ارج دارد.[۲] ریشهٔ شر را در خود انسان باید جست. آدمی را نمی‌توان به ظاهرِ عقل و عمل او فروکاست. نیروهایی ناشناخته و اساطیری و دیرینه، باورهایی دیرپا و نازدودنی بر انسان اثر می‌گذارند. شناخت کامل همهٔ عوامل شدنی نیست و تنها می‌توان بر جنبه‌هایی از واقعیتِ به غایت پیچیدهٔ انسانی پرتوی انداخت. ترقی و پیشرفت مطلقی هم درکار نیست. برعکس، از بسیاری جهات، آنچه زیر لوای پیشرفت صورت می‌گیرد به تنهاییِ بیشتر انسان می‌انجامد و حیات انسانی و هم پیوسته را دشوارتر می‌کند. عرصهٔ هنر یکی از گریزگاههای انسان است. خلاقیت هنری فی‌نفسه، و نه به عنوان ابزار هدفی برتر و بیرونی، ارزشمند و زیبا است؛ تعهد هنرمند به هنر اوست و بس. هیچ مصلحتی برتر از منطق درونی خودِ اثر نیست و چه بسا که پیچیدگی‌های روز افزون شکل و سبک و محتوای هنری، که همزاد پیچیدگی تفکر و جهان جدیدند، میان عوام، که در چنبر تلاش معاش گرفتارند، و هنر دوستانی که فرصت پروراندن طبع و سلیقهٔ هنری و توان بهره‌مندی از هنر جدید را یافته‌اند، شکافی پرکردنی پدید آورده است. برعکسِ سنت نخست، که همواره جهان پرتلاطم و پویای بیرون را تخته‌بندِ نظمی پیشین ـ بنیاد می‌کند،

در این سنت بسا نابسامانیهای عظیم که در پس ظاهر منظم جهان رخ می‌نماید. امکان رهایی، یا به زبانی دیگر امکان برگذشتن از تفکربت انگارانه و از خود بیگانه، در گروِ شناخت این نابسامانیهاست.

ناگزیر نباید گمان کرد که هیچ متفکر یا هنرمندی، و حتی شخصیتهایی چون خود هدایت و ارانی را می‌توان دربست در یکی از این دو جریان جای داد. برعکس، گرچه ساخت اساس فکر و اثر هر کس در یکی از این دو جریان جای می‌گیرد، اما همواره در جنبه (یا جنبه‌هایی) از اثر او نشانه‌هایی از برخی از اجزای سنت دیگر را مشاهده می‌توان کرد. در هر حال، امروزه گلشیری را می‌توان از ادامه‌دهندگان اصلی سنت دوم در عرصهٔ رمان دانست.

هدف این نوشته بررسی دو اثر از مجموعهٔ آثار منتشر شدهٔ اوست. این دو کتاب را از جنبه‌ای محدود و مشخص بررسی خواهم کرد. طبعاً مرادم این نیست که ادعا کنم این نوع نگاه بهترین منظر برای نگریستن به یک اثر هنری است. از قضا گمانم این است که ارزیابی ارکان اندیشهٔ یک اثر هنری، بدون عنایت به سبک و شگردهای ظریف آن خط کاهشگری و یکسویه نگری را پیش می‌آورد. در هر حال علاقه و هدف من این بار ارزیابیِ همین ارکان است.

حدیث مرده بر دار کردنِ سواری که خواهد آمد، روایتی است کوتاه که انگار میان متنی تاریخی ـ فلسفی، شعری بلند و داستانی کوتاه نوسان می‌کند. کتاب در سال **۱۳۵۸** منتشر شد و اقبال چندانی نیافت و نقدی دربارهٔ آن نوشته نشد. **برهٔ گمشدهٔ راعی** جلد اول از رمانی است سه جلدی که جلدهای دوم و سوم آن هنوز به چاپ نرسیده است. کتاب مدتی گرفتار سانسور بود. وقتی سرانجام در سال **۱۳۵۵** به بازار آمد، نسخه‌های آن در مدت کوتاهی به فروش رفت و چاپ دوم آن هرگز به بازار نیامد.

این دو اثرِ به ظاهر بی‌ربط، پیوندی تنگاتنگ دارند. رابطهٔ حدیث و بره رابطهٔ کل است با جزء. اولی از منظری بیرونی و ورای گردونهٔ تاریخ به تاریخ ما می‌نگرد و جوهر خودکامه، هزاره‌پرست و منجی طلب آن را برمی‌شمرد. مفاهیمش اغلب مجرد و کلی و شخصیتهایش همه انگار نمادین‌اند. زبانش ناچار فخیم و تاریخی است. نثر آن طول عمری به درازای موضوع مورد

بحثش دارد. دومی از درون لحظه‌ای از تاریخ این زندگی، جهان و تاریخ را نظاره می‌کند. مفاهیم و مباحثش، دست‌کم در نگاه نخست، شخصی و جزئی و شخصیتهایش هم همه، به استثنای شیخ بدرالدین، خاکی و امروزی‌اند. زبانش ناچار مشخص و امروزی است. زبانِ حدیث زبان اشارت است و ایجاز، چشم‌اندازی به وسعت تاریخ یک دیار را در ۸۳ صفحه شرح می‌کند. زبان راعی زبان بسط است و تفصیل. برای شرح چند صباحی از زندگی راعی، چند صد صفحه هم کفایت نمی‌کند. فضای اولی همان فضای «خاکستری در خاکستری» فلسفه است که این بار به خشونت تاریخی پرمشقت آلوده شده و چرخشهای خلاق آن را به پیچ و خمهای داستانی آراسته است. زبانش به اقتضای همین فضا، سرد و بیروح، ولی پرقوام و پرمایه است. کل اثر به مینیاتور ظریفی می‌ماند که هر گوشهٔ آن برگرفته از گوشه‌ای از پهنهٔ فراخ فرهنگ این ملک است. فضای دومی فضای آشفته و درهم و پراضطراب اما گرم زندگی روزمره است. یکی «تدفین زندگان» است و دیگری «تشریح مردگان». در یکی روایت مسخ انسان و انسانیت را می‌شنویم و در دیگری مومیایی‌هایی از دهلیز تاریخ را می‌بینیم و در هر دو اگر نیک بنگریم، پاره‌هایی از زندگی، اندیشه و گرفتاریهای ابدی و امروزی خود را باز می‌شناسیم.

در هر دو اثر نوعی کیمیاگری می‌بینیم که در آن واقعیت و خیال و اسطوره و عمل روزمره جابه‌جا می‌شوند[3] و با نگاهی دقیقتر به هر یک، آن دیگری را بهتر می‌شناسیم. گلشیری جزئیات زندگی روزمره را به داستانهای اساطیری‌واری تأویل می‌کند و بر توازی و تکرار و درهم آمیختگی این دو عرصه تأکید دارد. انگار می‌خواهد در کنار ما بعد زیبایی شناختی ـ اساطیری زندگی را کشف کند و بدین‌سان برای حیاتی بظاهر پوچ و بی‌معنی مفهوم و معنایی ماندگار بیابد.

به روایت دیگر، او حلاجِ خاطره‌هاست و به همین سبب خود را راعی و چوپان ما می‌داند. ما که «گمشدهٔ» وادی تاریخیم، نیازمند منجی و رهبر، و یا دست‌کم معنایی برای زندگی هستیم. نجات ما در عرصهٔ هنر نهفته است. باید

خلق کرد و به جهان آفریدهٔ هنرمندان گام گذاشت تا از بیم و هراس حیاتی معلق میان هستی و نیستی وارهید. حلاج اناالحق می‌گفت. گلشیری می‌گوید خاطره‌ها (و اساطیر و افسانه‌ها بسان جزئی اساسی از آن) و نیز ساخت زیبایی شناختی این خاطره‌ها حق‌اند.[۴] نه گرته‌ای از واقعیت که عین واقعیت و حتی برتر از واقعیت‌اند. خاطره‌ها از جنبهٔ دیگری نیز عزیزند. نه تنها ماندگار که از یورش و غارت جبّاران مصون‌اند. انگار تنها به مدد آنها می‌توان زندگی روزمره را شکل داد و ملال و هول آن را تاب آورد.[۵] ناگزیر چاره‌ای جز درک جوهر اساطیر و افسانه‌ها و باورها و قصه‌های دیرینمان نداریم. حدیث تلاشی است در راه. گویی راوی بیرون گردونهٔ تاریخ می‌ایستد و نمای ساختاری را که می‌بیند شرح می‌کند. در برهٔ گمشدهٔ راعی می‌کوشد همین نما را از درون به تصویر درآورد. راعی «نیز از میراثی می‌گفت که نسل به نسل به دست گشته بود و حالا در دستهای گچی او بود، انگار که یک مجری غیبی باشد و تنها با ادای وردی طولانی که بند بندش را ترجیع‌بندی غریب و نامفهوم به هم می‌پیوست، شکل می‌گیرد و در دستهای لرزان او به صورت می‌رسد...»[۶] راعی و ابوالمجد هر دو نوعی هاتف‌اند. پیامی ابدی ـ ازلی را از بطن تاریخ برمی‌کشند و مکتوبی را که بر پریشانی تاریخ ما نوشته شده و ناخوانده مانده برمی‌خوانند.

در حقیقت مایه‌های مشترک فراوانی این دو اثر را به هم پیوند می‌دهد. یکی از مایه‌های مشترک اساسی دو رمان، به گمان من، سرنوشت هنر و هنرمند در تاریخ و جامعهٔ ماست. در هر دو رمان، قهرمانان «راویان حدیث» و در هر دو هیچ یک فرجامی دلپذیر ندارند. در یکی جان راوی را در بند می‌کنند و در دیگری راویان یا تخته‌بند تریاک کند، یا از نعش مرده‌ای در حال پاشیدگی تصویر می‌کشند و یا کاری جز «تدفین زندگان» ندارند. در برهوت استبدادزده‌ای که هستی و حیات انسان در آن همواره تاختگاه بوالهوسی‌ها و لگام گسیختگی‌های پادشاهانی خودکامه بوده، و در این برههٔ ماشین‌زده‌ای که همهٔ پیوندهای انسانی از هم گسیخته و تنهایی و هراس همزاد آدمی شده، تنها پناهگاه انسان، وادی هنر است. اما عرصه بر آفرینندگی نیز سخت تنگ است.

هنرمندان انتخاب چندانی ندارند. یا باید منادی جزئیات عامه‌پسند و عامه‌فریب باشند یا مدّاح امیری خودکامه و نظامی غیرانسانی؛ در غیر این صورت، راندهٔ درگاه و مانده از مردم‌اند. رواق حدیث و جملگیِ روشنفکرانِ هم محفل راعی از این جَنَم‌اند. اهل اندیشه و احساس‌اند، پیامدهای آنچه راکه رفته و می‌رود می‌شناسند. می‌دانند که سواری در کار نیست و می‌فهمند که «گله برای همیشه در بیابانی بی‌انتها پراکنده است.» در یک کلام، به ابعاد فاجعه آگاهند. اما خیلِ غوغا با آن که هشدار فاجعه می‌دهد بیش از آن که فاجعه می‌آفرینند دشمنی می‌ورزد و ظلمهٔ جور نیز هر گردنکشی را مرده‌بردار می‌کنند و ناچار راویانی همواره تنهایند.

البته گلشیری، همپا با سنت رمان مدرن، چندان در بند بررسیِ شخصیتهای این راویان نیست. برعکس، می‌خواهد موقعیت این شخصیتها را بشکافد. به قول کوندرا، در شرایطی که اوضاع بیرونی هر روز بیشتر سرشتی تعیین کننده پیدا کرده، هنر مدرن نیز (بخصوص به دنبال کافکا) بیشتر بر آن بوده که وضعیتی را شرح کند که انسان گرفتار آن است.[۷] با شناخت این وضعیت می‌توان سرنوشت انسانها را بهتر شناخت. در راعی وضعیت روشنفکرانی را می‌بینیم که در چنبر زندگی روزمره، تلاش معاش، شکست سیاسی و جامعه‌ای در حال فروپاشی گرفتارند. در حدیث، از منظر دبیری با درایت، وضعیت مردمی را می‌نگریم که در مدار بستهٔ جامعه‌ای خودکامه، منجی طلب و هزاره‌پرست دست و پا می‌زنند و به سواری دلخوش کرده‌اند که روزی به معجزه‌ای، بهشت موعود را در همین ارض خاکی برپا خواهد کرد؛ گهگاه قالب این باور را دگرگون می‌کنند اما هرگز از زیر سایهٔ همه گسترِ آن بیرون نمی‌آیند. در این میان، تنها راه نجات وادی هنر است. نه تنها شکل و سبک این دو اثر که مضمون آنها نیز تصویر دقیقی از تصور گلشیری از این وادی به دست می‌دهد.

اما، همان‌طور که پیشتر نیز اشاره کردم، زندگی، دست کم در بُعد زیبایی شناختی آن، از تارهای اساطیر و افسانه‌ها و باورهای دیرپای مردم سرشته شده و کار حلاجی این تارها گلشیری را به اشکال بظاهر گوناگون، و از لحاظ

ساختاری مشابه منجی‌طلبی و ناکجاآبادجویی می‌رساند. درمی‌یابد که زندگی روزمره از بسیاری جهات باز تولیدِ صُوَرِ عرفیِ همین ساختهاست. ریشه‌های عمیق تفکر ناکجاآبادی و شهادت‌طلبی در راه تحقق این ناکجاآباد را در انسان بازمی‌جوید و می‌بیند که چگونه جستجو برای منجی و مهدی موعود تلاشی است برای برگذشتن از حیات پست و استبدادزده. کار حلاجی را که ادامه می‌دهد، درخت اساطیر ما را شکسته می‌بیند. سروکاشمر و فریومد، که نشان آزادگی و نماد زرتشت و درخت بهشت و نشان انسان و تداوم تاریخی است[۸]، شکسته است. «تیری، داسی فرود آمده و تنه را قطع کرده.»[۹] ناچار تلاش برای کسب هویت به شناخت هویتی دوپاره شده ـ میان سروِ کاشتهٔ زرتشت و تیر عرب ـ می‌انجامد. تلاش برای قد برافراشتن، به معرفت قد شکستگی می‌رسد. اما او که سالک ثابت قدمِ راه یافتن به معنی و ابعاد زیبایی شناختی این حیات است، سرانجام به جایی می‌رسد که نقطهٔ عزیمت اوست. ارزش زیبایی شناختی هنر نقطهٔ عزیمت او و نقش رهایی بخش آن فرجام راه اوست و دایره بدین‌سان کامل می‌شود.

در حدیث این دایره انگار تجسم هندسی می‌یابد. نخستین عبارت کتاب این است: «راوی این حکایت، ابوالمجدِ ورّاق به وصف تصویر ابتدا کرده است از پسِ نَعتِ خدا و رسول و ائمه. آن‌گاه که گوید...»[۱۰] و سپس دربارهٔ مضمون حکایتی که خواهد آمد می‌نویسد: «اما وصف آن نقش به ایجاز آورده است، چه مردمان دور او را اشارتی بسنده می‌بود... و این طرز که ما خواهیم نهاد به ضرورت احتمال ابنای زمانه است، گو که راوی این دور ما باشیم یا نه. و پس از ما راویان هر دور خود دانند که این حدیث چگونه بایست گذارد و هر قصه به چه طرز بایست نوشت.»[۱۱] و سرانجام کتاب با این عبارات پایان می‌گیرد: «آدمی به حقیقت در آن دور آدمی بود و آن که او بدان جانب رود هیچ باک ندارد که در بند می‌کنند و یا می‌سوزانند، چنان که با زید کردند، یا با آن دبیره ابوالمجد[۱۲] محمدبن علی ابوالقاسم وراق.»[۱۳] تفتیش دقیق این عبارات نکات مهمی را در باب ساخت فکری گلشیری (و ساخت دو اثر مورد بحث) نشانمان خواهد داد.

در جهانی که اساطیرِ خود را از دست داده، و در دورانی که هفت آسمان و جایگا مشخص انسان در آن همه فرو ریخته و کران و مرزها همه زایل شده، گلشیری با برگفتنِ گوشه‌های گوناگون سنت و فرهنگ این قوم و تاریخ، و با درآمیختن این گوشه‌ها با ملاطی از تجربیات و اندیشه‌ها و احساسات شخصی در راهی گام نهاده که در دوران ما الیوت از پیشکسوتان آن است و فرجام آن نوعی ادبیات «اسطوره ساز» است. انگار شناخت و نظم دادن به این جهان آشفته و تاب آوردن آن به مدد همین اسطوره‌سازی میسر است. در حدیث، گلشیری جهانی خیالی آفریده که هم آینهٔ تمام‌نمای تاریخ ماست و هم راهی است که به وادی هنر می‌انجامد و نوید رستگاری می‌دهد. می‌توان (و می‌باید) اجزای گوناگون این جهان خیالی را به ریشه‌های تاریخی آن تأویل کرد. در یک کلام می‌توان (و به گمانم می‌باید) رمز و راز این جهان را شکست و بدین‌سان به غنای آن پی برد. اما در این‌جا سر و کار من با پی‌ها و ستونها و تمامی این جهان* است، نه با ظرافتهای درون آن.

اگر بپذیریم که سرآغاز هنر مدرن در روزگاری است که «منِ اندیشنده» میدان‌دارِ عرصهٔ تفکر و آفرینش شد و در عین حال، در مقابل با قطعیّت قرون وسطی، به نسبیّت شناخت و حقیقت اذعان کرد و بار مسوؤلیت و شناخت روایت را بر دوش گرفت، آنگاه باید گفت که، به رغم ظاهر کهنه و قدیمی‌اش، روایتی جدید و مدرن است. راوی می‌داند که به «دوری دیگر» همین روایت را به نحو دیگری بیان خواهند کرد. می‌داند که آنچه خواهد گفت تصوری از یک تصویر است. او اذعان دارد که «حق همه حجاب در حجاب است و آن که گوید حجاب برانداخت و مرا بی‌پرده به دیدار آمد، روح می‌فروشد به خروار.»[۱۴] حتی از زبان غلام راوی قولی برازندهٔ اندیشمندان نوآور امروزی می‌شنویم: «هر دیده همان بیند که خواهد.»[۱۵] در عین حال میدان‌داری «منِ اندیشنده» بدین‌سان نیز جلوه می‌کند که، برخلاف رسم رایج دیرین، ذکر راوی پیش از نعت خدا می‌آید.

اما این فقط راوی نیست که به «وصف تصویر ابتدا» کرده است. عوام نیز، ندانسته، درکار همین آفرینش‌اند. هر روز و هر دور تصویری می‌آفرینند و به

اعتبار آن مشقت حیاتی ملال‌آور را برمی‌تابند. راوی پس از شرح تکان دهندهٔ این مشقتها، و پس از ذکر مفصل نیاز مردم به آن «تصویر» و نفس تصویرپرستی، دوباره در پایان به نقطهٔ عزیمت خود باز می‌گردد. این بار بی‌پرده می‌گوید که رهایی انسان مترادف رهایی هنر است و اگر «راویان» روزی از بیم بند و آتش رهایی پیدا کنند، ملکوت موعود نیز متحقق خواهد بود.

در فضای افسانه‌ای شهر خیالی حدیث، که در آن عقل و اسطوره، مانند شهرِ مثالی افلاطون در کنار هم و نه در تقابل با یکدیگر زندگی می‌کنند، همه چیز معروض زمان و گردباد تلخ است الاّ تصویر آن سوار که همیشه تر و تازه می‌ماند و گرد و غبار زمان و جهان دامنش را هرگز نمی‌آلاید. می‌دانیم که معمولاً منجی‌پرستی در دوره‌های بحرانی رواج پیدا می‌کند،[۱۶] اما در موطن راوی کانون همیشگی حیات اجتماعی است. مقتضای مدار بسته و تنگ جامعه هم چیزی جز این نیست. این انتظار شیشهٔ عمر عوام است. غلتان در خاک فریاد می‌زنند: «خدایا، یا جانم بگیر، یا امیدم مستان.»[۱۷] و اگر هم کسی چون ابوالمجد دبیر بکوشد آنها را از «مرگ سوار» بیاگاهاند و آن سوار مرده بر دار را نشان بدهد و بگوید: «اینست. ببینید آن سوار که می‌جستید.»[۱۸] کسی گوش شنوا نخواهد داشت. به گوش جانشان گران می‌آید که تنها امید و گریزگاه خود را از کف بدهند. نیازشان این است که گمان کنند «نمرده است. که آن که اوست نمیرد.»[۱۹] اما با این حال جامه سیاه می‌کنند. ولی این سیاهی نشان مرگ سوار نیست، نشانی از سیاهی زندگیشان است.[۲۰]

همین چشم انداز را در برهٔ گمشدهٔ راعی نیز می‌بینیم. به گمان گلشیری یکی از گرفتاریهای اساسی جامعهٔ جدید (و یکی از پیامدهای ناگزیر نوسازی اجتماعی) فروریختن جهان معنوی انسان است. «آداب تخلیه» را از او می‌گیرند و چیزی جانشینش نمی‌کنند. ناچار انسان به «ملعنت هبوطی دیگر»[۲۱] دچار می‌شود. در هبوط اول، بهشت را از کف داد و سپس با فرو ریختن جهان ارگانیک قرون وسطی، از پناهگاه معنوی خود نیز به درآمد و تنها و درمانده شد. گناه این تنهایی را باید تا حدی بر ذمهٔ «کپرنیک، گالیله، کپلر و دیگران» نوشت که «گفتند کروی باش و بگرد،»[۲۲] و فرجامش این شد که انسان «معلق

میان دو هیچ، لخت و عریان، بر قله‌ای و خیره به دره‌ای، هم اکنون و این‌جا، در مکان»[۲۳] تنها ماند.

راعی، در صحنهٔ بسیار زیبایی از کتاب، نیچه‌وار، فراز کوهی می‌رود تا خدا را بیابد. اما می‌داند که دیری است خدا را کشته‌اند. او هول‌انگیزی جهانی بی‌خدا را می‌شناسد. «به قلهٔ کوه که رسیدم، نشستم و به سیری دل گریه کردم. وقتی خواستم برگردم چند تا سنگ روی هم چیدم، درست همان جایی که فهمیده بودم که گله برای همیشه در بیابانی بی‌انتها پراکنده است.»[۲۴] راعی می‌داند که «شعور انسان از بی‌مرزی می‌ترسد.»[۲۵] می‌داند که عوام بر جهان خود سقفی زده‌اند «تا فقط با سهم کوچکی از ابدیت روبرو باشند.»[۲۶] حتی خودش هم تاب چنین بی‌کرانگی را ندارد و به همین خاطر «تا خوابش ببرد، هر شب یکی دو پیاله می‌خورد.»[۲۷] صلاحیِ نقاش از راعی نیز تیزبین‌تر است. نه تنها می‌داند که پیامبران عصر جدید انسان را تا «نیمهٔ راه» برده‌اند، بلکه نحوهٔ مقابلهٔ انسان با این «ملعنت» را هم می‌شناسد: «... مثلاً آمده‌اید از چای خوردنتان، آن هم رأس ساعت چهار یا پنج عصر در فلان کافه و نمی‌دانم هزار عادت جزئی توضیح‌المسائل ساخته‌اید، شما هم هفت آسمان خود را دارید.»[۲۸] همان‌طور که در آن دور تصویر پرستی و تصویر آفرینی راهی برای رویارویی با بلاهای زندگی بود، در این دور نیز نوعی دیگر از تصویرپرستی، «ضرورت احتمال ابنای زمان را» لازم است. راعی خود به تکه کاغذ پنج ضلعی، که شاید خودگوشه چشمی به پنج معصوم و معصوم پنجم دارد، و در واقع نشان آن یاری است که خواهد آمد، دل قوی می‌داشت، ما نیز می‌توانیم به این پنج ضلعی بزرگی که وادی هنر و خلاقیت است، دل قوی داریم و تنهایی‌مان را تاب بیاوریم.[۲۹]

اما نکته‌ای را فراموش نمی‌توان کرد. در هر دور آنان که بیرون از مجموعه می‌ایستند و با نظم حاکم می‌ستیزند کیفری سنگین می‌بینند. «سپید جامگان» مصداق دیرین این گروه‌اند و روشنفکران هم «به صرف این که بیرون از مجموعه»اند و نتوانسته‌اند «به صلاحدید و ادب و آداب کتابهایی که می‌گفت» زندگی کنند با هم «سنخیتی» دارند[۳۰] و مصداق معاصرِ این ستیزندگانند. هر

دو مناسک ورودی دارند؛ و هر دو برای گریز از پاسداران نظم حاکم، زیرِزمین زندگی می‌کنند. یکی به ناچار به سردابه‌ای می‌رود و مومیایی‌اش می‌ماند. دیگری بسان قهرمان معروف داستایوسکی، در شهر معاصر، حیاتی زیرزمینی دارد. تازه در هزارتوی خاطرهٔ تاریخی ما، سپید جامگان خود نشان از باوری دیرینه‌ترند: «در دو سوی تخت، یازده سپید جامه، همه برنا، و به صورت چون نقش، ایستاده سرد شده بر جای، همان گونه که پیر، اما چشمها خیره بر نقش ... وبر تخت همین نقش دیدند. اما با قابی مرصع به یاقوت.»[۳۱] پس آن سوار در دوری مهدی موعود است و ملتزمانش یازده امام‌اند، و به دور ما، آن سوار انقلاب است و حواریون او همان روشنفکرانند.

اما هر انتظاری حدی دارد، اگر در لحظهٔ موعود تحقق نیابد، نخست سست پایه و سرانجام نیست خواهد شد. در آن دوره پس از گذشت دوازده سال، وقتی ادامه غیبت سوار محرز می‌شود، اسبی را که به عنوان مرکوب سوار برگزیده بودند، رجم می‌کردند. همهٔ شهر در رجم اسب شرکت می‌جست. انگار با همدستی در قتل همدلی بیشتری می‌یافتند. آنگاه اسبی تازه پیدا می‌کردند و دور از نو می‌آغازید. اسب محمول آن اندیشهٔ هزاره‌پرست و منجی‌طلب است. آدمیان در پایان هر دور، وقتی مراد نمی‌یابند، مرکوب را رجم می‌کنند و همچنان تشنهٔ ظهور سوارند. قالب را دگرگون می‌کنند، اما در ساخت اساسی مضمون اندیشه، و مهمتر از آن در ساخت رابطهٔ خود با آن اندیشه تغییری نمی‌دهند. انگار کاسهٔ نیامدن سوار را بر سر اسب می‌شکنند. اما از منجی و هزاره‌ای که در آستین دارد دست نمی‌شویند.

و سوار می‌آید که ناکجاآباد را متحقق کند. در هر دور، برخی از اجزای این ناکجاآباد دگرگون می‌شود، اما سرشت سرمدی آن یکسان می‌ماند. بازبینی تصویر هر قوم از این ناکجاآباد و راه نیل به آن نکات مهمی را در باب وضعیت و روحیات آن قوم نشانمان می‌دهد. پرومتهٔ ما سواری است رزم‌آور. «بالا پوشی دارد خونین» و «بر هر خاک خشک که اسب دواند، از هر گونه گل و گیاه که در جنت هست برویاند.»[۳۲] پس ملکوت موعود ما، به معجزه‌ای، و به دست سواری بیرون از جمع خود جامعه، متحقق خواهد شد و منجی آن کسی

است که در شوره‌زار خشک و بی‌آب و علف سرزمین ماگیاهی برویاند. قبای برازندهٔ تن این منجی همان «مستبد آسیایی» است. انگار در فرجام‌شناسی ما همهٔ نشانه‌های جامعهٔ آسیایی را سراغ می‌توان گرفت.

البته گلشیری در طول حدیث، همپا با دگرگونیهای تاریخی این ناکجاآباد پیش می‌آید و گرته‌ای از سرمد روزگار ما را، که گویا به الهام از ملکوت موعود مارکس نوشته شده می‌کشد: «و نشان آن دور آن که هیچ کس را به هیچ حال بی‌برگی نباشد... و این همه حدیث که در باب جنت هست از درختان و مرغان و آبهای روان ... به مثل کوزه‌ای است از آن دریا که هست. پس چه عجب که گفته‌اند: قلم این جا بر خود بشکافد...»[۳۳] جالب این جاست که گلشیری، به اعتبار شم هنری خود از نقد برنامهٔ گوتا، یعنی متنی که گویا الهام بخشِ این تصویر بوده، تفسیری ناکجاآبادی ارائه می‌کند، حال آن که همین متن نزد اغلب مارکسیستها به عنوان یکی از «علمی»ترین آثار مارکس ارج دارد و توصیف آن از جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی را دقیقترین و طبعاً علمی‌ترین وصف این جامعه شمرده‌اند. گلشیری، در عین حال، به لحاظ رنگِ عرفانی فرهنگ ما، از هزارهٔ موعود مارکسیسم تصویری «هگلی ـ عرفانی» به دست می‌دهد. انگار آن هزاره همان وادی عشق و وحدت است و «چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت».

در برهٔ گمشدهٔ راعی وصف انسانهایی را می‌بینیم که از وادی عشق رانده شده‌اند. واله و تنها از خود و دیگران بیگانه‌اند. «راعی بلند گفت: این روزها دیگر نمی‌شود به کسی اعتماد کرد.»[۳۴] این انسانهاگاه به دلیلی واهی چون شیخ بدرالدین می‌آویزند که «با حضور قلب تمام می‌خواند، چه می‌داند این دم، نه یک دم، که از ازل تا ابد است، و او نه شیخ بدرالدین که آدم است به عقوبت کاری رفته گرفتار، یا خلیل است و بر آتش نشسته.»[۳۵] و ما که از این پیوند ابدی ـ ازلی گسسته‌ایم وگمشده و تنهاییم. راعی نیک می‌داند که در شهری که «طاقش را برداشته‌اند» و به «جایش از شیشه و تیرآهن و ورقه‌های فلزی سقف طوری»[۳۶] ساخته‌اند، حضور قلب به دست نمی‌آید. می‌داند که «در این جا که ماییم، این‌جا، باور کنید شیخ را مجال خلوت و عزلت نیست. انگار کسی

بخواهد شقایقی کوهی را با آن داغ جاودانه‌اش در گلخانه‌ای بپرورد.»[۳۷] انگار تنها با آفرینش هنری می‌توان «حضور قلب» پیدا کرد و ناچار گاه «راقمان حدیث» در مقام متولیان این وادی امید، به هیأت راکب و مرکوب درمی‌آیند. زمانی فرا می‌رسد که «این آتش نه بر این ابوالمجد به ثواب آن همه حدیث که نوشته بود گلستان کنند، من آن می‌گفتم که پسر مریم گفته بود بر آن صلیب، یا حسین علی بفرمود در وقت که به میدان آمد...»[۳۸] و زمانی دیگر می‌بینیم که گریه بوالمجد غالب شد و «دیدم که هرکس تیغ بر شال کمر نهاده، مرا می‌نگرد. همان گونه که مردمان به پایان هر دور اسب را می‌نگرند به میدان رجم اسب.»[۳۹] در دور ما نیز سپید جامگان روزگار ما، تا آنجاکه گلشیری حدیثشان را آورده، فرجام خوشی نداشته‌اند. وحدت در خمار حیاتی یاوه می‌پژمرد و از میان می‌رود. راعی به تدفین زندگان می‌رود و پایان کارش هنوز معلوم نیست. صلاحی بر دار می‌کشد و هر روز از سردابه‌ای «برنا» مومیایی شدهٔ دیگری بیرون می‌کشند که به نقشی تازه و هزاره‌ای دیگر چشم دوخته‌اند.

یادداشت‌ها

۱. لوکاچ در نقد اثبات‌گرایی از «فتیشیسم داده‌ها» سخن گفته و مراد از «کیش داده... هم چیزی به همان مضمون، یعنی پرستش بی‌رویه و موهوم مقوله‌ای تصنعی به نام «داده» (Datum) است. ر.ک. :

Lukacs George. *History and Class -Consciousness*. Tr. by. R. Lungston, Cambridge 1978.

۲. باید بر این نکته تأکید کرد که مرزی به ظاهر باریک و به واقع سخت ژرف این نوع تفکر را از منادیان دیروز و امروز خردستیزی متمایز می‌کند. هنرمندان و متفکران مورد اشارهٔ من در عینِ ارج نهادن بر خرد علمی، نابسندگی‌هایش را نیز برمی‌شمرند و بر سایه ـ روشن‌هایش پرتو می‌افکنند که خرد و مفاهیم علمی نادیده‌اش می‌انگارند. خردستیزان سودایی دیگر در سر دارند؛ جهان را سیاه یا سفید می‌بینند؛ باب خرد را یکسره بسته می‌خوانند و یا معرفت را تابع جزمیات پیشین می‌کنند و شور شناخت را از جنس وساوس شیطانی می‌پندارند.

۳. برخی برآنند که این نوع کیمیاگری از مهمترین دستاوردهای هنر مدرن است. الیوت بارزترین و بدیع‌ترین شگرد جویس (در اولیسس) را ایجاد توازی و تلفیق میان اسطوره و واقعیت امروزی می‌داند. کوندرا هم نبوغ کافکا را در تلفیق خیال و واقعیت می‌بیند و معتقد است بدین سان کافکا جهانی خود بنیاد آفرید که در آن واقعیت خیالی است و خیال نقاب از چهرهٔ واقعیت برمی‌دارد. برای نظرات الیوت ر.ک.:

Kenner, Huc (cd.) T.S.Eliot. N.Y. 1904.

برای مقالهٔ کوندرا در این زمینه، ر.ک. به:

Kundera, Milan, Prague: A Disappearing Poem. *Crama*. No.1/.1980. p.89.

۴. به نظر آدورنو، جنبهٔ «رهاییِ بخش» آثار پروست در این واقعیت نهفته است که او می‌گفت «لحظهٔ حاضر» را تنها به «میانجیگری خاطره‌ها» در می‌توان یافت. در خاطره‌ها گذشته و حال به گونه‌ای تجزیه‌ناپذیر، درهم تنیده‌اند. ر.ک.:

Adorno, Theodor, *Mutuna Moralia*. Tr. by E.P.N. Jephcoll, London, 19/8, p 160.

۵. خاطره‌ها همیشه واپس رونده نیستند. در واقع اندیشه‌های ناکجاآبادی را که رو به سوی آینده‌ای بهتر دارند نیز باید جزئی از خاطره‌ها دانست.
٦. گلشیری، برهٔ گمشدهٔ راعی، ص ۲۲.
۷. کوندرا، همان، ص ۹۴.
۸. گلشیری، برهٔ گمشدهٔ راعی، ص ۱۷٦.
۹. همان، ص ۱۷۱.
۱۰. گلشیری، حدیث... ص ۷.
۱۱. گلشیری، برهٔ گمشده.
۱۲. انگار نام این دبیر شجره‌نامهٔ فرهنگ ماست. ابوالقاسم سرو کاشمر و روزگار «دین بهی» را به یاد می‌آورد و محمد و علی یادآور نیروییاند که تنهٔ سرو را قطع کرد.
۱۳. گلشیری، همان، ص ۸۲-۸۱.
۱۴. گلشیری، همان، ص ۸۰.
۱۵. گلشیری، همان، ص ۵۹.
16. Manuel, Frank E.and Frank P. Manuel. *Utoptan thought in the Eestern World,* Oxlord, 19/9, p.15.
۱۷. گلشیری، حدیث، ص ۵۵.
۱۸. گلشیری، همان، ص ۴٦.
۱۹. گلشیری، همان، ص ۴۹.
۲۰. جالب اینجاست که گلشیری این داستان را زمانی نوشت که اغلب روشنفکران یا زیر تأثیر روند نوسازی عصر پهلوی بودند، یا به پیروی از اندیشه‌های برخاسته از سنت روشنگری گمان داشتند که منجی پرستی از جامعهٔ ایران بیش و کم رخت بربسته است. گمان نکنم امروزه دیگر کسی در این توهم باشد.
۲۱. گلشیری، برهٔ گمشدهٔ راعی، ص ۱۸۹.
۲۲. گلشیری، همان، ص ۲۱۵.
۲۳. گلشیری، همان، ص ۱۸۱.
۲۴. گلشیری، همان، ص ۱۸۵.
۲۵. گلشیری، همان، ص ۲۱۸.
۲٦. گلشیری، همان، ص ۸۸.
۲۷. گلشیری، همان، ص ۹۸.

۲۸. گلشیری، همان، ص ۷۷.
۲۹. اگر مجازاً بخواهیم تفکر گلشیری را مقوله بندی کنیم و بر آن مُهری آشنا بزنیم، قاعدتاً باید گفت که او در طیف نورمانتیکهایی جای می‌گیرد که از نیچه تا آدرنو امتداد دارد. آنها منتقد تجربهٔ تجددند و درمان درد انسان شیء شده و تنهای امروزی را می‌طلبد.
۳۰. گلشیری، همان، ص ۹۵.
۳۱. گلشیری، حدیث، ص ۲۸.
۳۳. گلشیری، همان، ص ۸۱.
۳۴. گلشیری، برهٔ گمشدهٔ راعی، ص ۲۸.
۳۵. گلشیری، حدیث، ص ٦٩.
۳٦. گلشیری، برهٔ گمشدهٔ راعی، ص ۲۸.
۳۷. گلشیری، همان، ص ٦۱.
۳۸. گلشیری، حدیث، ص ٦٦.
۳۹. گلشیری، همان، ص ٦۱.

سعیدی سیرجانی[1]

نه سیمرغ کُشتش، نه رستم، نه زال
تو کُشتی مر او را، چو کُشتی منال
فردوسی[2]

از مرگ سعیدی سیرجانی چند ماهی بیش نمی‌گذرد. هنوز متن جامع و منقحی از آثار او منتشر نشده، ناچار هر آنچه دربارهٔ او می‌گوییم، و می‌گویم، چیزی جز برداشتهای مقدماتی نیست. قاعدتاً آیندگان، به امتیاز فاصلهٔ تاریخی بیشتر و چشم‌اندازی وسیعتر، ارزیابی دقیقتری از او، و از آراء و اندیشه‌هایش به دست خواهند داد.

وقتی شنیدم *مجلهٔ ایران‌شناسی* ویژه‌نامه‌ای به یاد سعیدی سیرجانی منتشر خواهد کرد، بر آن شدم که به جای تقدیم مقاله‌ای به او، آن‌چنان که رسم رایج این یادنامه‌هاست، آثار منثورش را بخوانم و ببینم کدام نظریه (یا نظریه‌های) سیاسی و فلسفی در پس مجموعهٔ به ظاهر متفرق کتابها و مقاله‌های او نهفته است.

متن هر کتابی، مانند آرای هر انسانی، گِرد یک یا چند مرکز ثقل دور می‌زند. همین مراکز ثقل به‌سان سرچشمه‌های کردار و پندار آن شخص و مایه و مضمون آن متن‌اند. می‌خواستم این مراکز ثقل آثار سعیدی سیرجانی را بشناسم.

به گمانم هر ارزیابی از نوشته‌های سعیدی سیرجانی را باید با ذکری از فخامت و قدرت نثرش آغاز کرد که به راستی تجسم نثری‌ست سهل و ممتنع، به روانی رودی زلال و پُرباری دریایی بیکران است. نه اطناب مملّ دارد و نه ایجاز مخلّ. عاری از تعقید و پر از اشارات تاریخی، فلسفی و ادبیِ رندانه

یکسان نیست. او می‌داند که ایرانی «ملتِ هفت‌جوشِ طرفه کاری»[۲۴]ست. گاه از «تساهل و کم‌آزاری... و روح اعتدال‌پسند و آرامش‌طلب ایرانی»[۲۵] سخن می‌گوید. اما در اغلب موارد، اشاراتش به «روحیهٔ ایرانی» لحنی انتقادی دارد. او معتقد بود که طرز فکر ایرانی «بار سنگین دو هزار ساله را بر دوش جان دارد، و به حکم شیوهٔ تفکر موروثی عاشق پیشواسازی و قهرمان سازی‌ست.»[۲۶] می‌گفت ناصر خسرو «مثل اغلب هموطنانش مرشدتراش و بنده‌طبع»[۲۷] بود.

این پیشواپرستی البته خاص ایرانیان نیست. به گمان سعیدی سیرجانی «روحیهٔ غلامی و حلقه به گوشی در کالبد»[۲۸] شرقی‌هاست؛ «خون پلید بت‌پرستی در عروق و شرایین ماست.»[۲۹]

به گمان او، این بت‌پرستی در فرهنگ و تاریخ ایران دو تبلور اصلی داشت. یکی حکومت سلاطین جبار بود و دومی چیرگی خرافه‌های مذهبی. پادزهر این بت‌پرستی آزادی‌ست و یکی از مایه‌های تکراری آثار سعیدی سیرجانی، جانبداری بی‌پروا و پیوستهٔ او از اصل آزادی‌ست. به گمانش، آزادی جزئی از طبیعت انسانی‌ست. می‌گفت، «آدمیزاده‌ام، آزاده‌ام.»[۳۰] بارها بر این نکته تأکید داشت که «به یک نکته اعتقاد دارم و آن بی‌ارزشی زندگی آدمیزاده است در مقابل آزادی و آزادگی.»[۳۱] به طنز یادآور می‌شد که «آدمیزاد ـ و گرچه ایرانی ـ نیازمند مقداری آزادی است.»[۳۲] بدین‌سان، او اختناق سیاسی و بت‌پرستی را نه تنها همزاد یکدیگر می‌دانست بلکه بر این باور بود که انسان را از جوهر انسانی خویش، که همان آزادگی‌ست بیگانه می‌کنند. برگذشتن از این دور باطل بت‌پرستی و استبداد را بیش و پیش از هر چیز در گرو جدایی دین و سیاست می‌دانست. به گمانم اغراق نیست اگر بگوییم مهمترین مایهٔ سیاسی آثار سعیدی سیرجانی، شرح خطرات تزویج دین و سیاست است. در واقع، ***شیخ صنعان***[۳۳]، ***شیخ ریا***[۳۴] و «مدرسهٔ الهی»[۳۵]، که سه نوع نوشتهٔ مختلف سعیدی سیرجانی‌اند و در سه مقطع مختلف حیات او نوشته شده‌اند، همه در یک نکتهٔ اساسی اشتراک دارند. هر سه مضار سیاستِ دین‌زده و دینِ سیاست‌زده را گوشزد می‌کنند. به گمان سعیدی سیرجانی،

است که در طرفة‌العینی، جاسوسِ لواط پیشهٔ نوکر صفتِ بنگیِ دیروز، به صرف تغییر ظاهری موضع سیاسی خود در قبال رژیم، به «ستارهٔ تابناکـی»[۲۱] در آسمان ادب اسلام بدل می‌شود.

البته سعیدی سیرجانی در بسیاری از آثار خودگوشه چشمی به این واقعیت سیاسی داشت. وقتی او چهره‌هایی از اهالی سیرجان وکرمان و دیگر شهرهای ایران را تصویر می‌کرد یا شخصیتی تاریخی مـی‌یافت و در قـالب شـرح و تفصیل حیات این شخصیت و آن چهره، حکام قدرت را نقد می‌کرد، نیشهای او را به‌گوش جان می‌شنیدیم و می‌پسندیدیم. اما مخاطب سعیدی سیرجانی را نباید فقط جبّاران و حکام فرض کنیم. او مخاطب دیگری هم داشت که ما ملت محکومیم. به‌گمان او هر یک از ما چه بسا که حامل ریشه‌ای، سایه‌ای از رفتار جبّارانی باشیم که بر ما حکم می‌رانند. آثار سعیدی سیرجانی را باید آیینه‌ای از تاریخمان بدانیم، نه صرفاً خاری در چشم حکام چهل سال اخـیرمان. او خود در مقدمه‌اش بر ***وقایع اتفاقیه*** چنین می‌نویسد:

> اشخاصِ معدودِ این گزارشـها هـر یک در حـد خـویش، مشـتی از خروارند و اندکی از بسیار. نامهٔ اعمال اینان صورت احوال ماست. ممکن است ابزار و وسایل به مقتضای زمان تغییر کرده باشد، اما افکار موروثی و اعمال طبعی بدین سادگی تغییرپذیر نیست. ای کاش با دیدهٔ عبرت‌آموزِ نکته بین در خطوط ریز و درشت این تصاویر دقت نماییم و قبل از آن‌که غرور و تعصب به آیینه‌شکنی بکشاندمان، قیافهٔ واقعی خود را در این آیینهٔ غمّاز و روشن‌نما تماشاکنیم و خود را بهتر بشناسیم.[۲۲]

در همین عبارات، اشاراتی به یکی از اجزای مـهم انـدیشه‌های سـیاسی سعیدی سیرجانی سراغ می‌توان کرد. در دو قرن اخیر، یکی از مباحث جدی اندیشهٔ سیاسی همواره گِرد این مسئله دور زده که آیا مـی‌توان از «روحـیهٔ قومی» سخن گفت؟ آیا مثلاً پدیده‌ای به نام «روحیهٔ ایرانی»، که جبلّی و جبری و تغییرناپذیر است، وجود خارجی دارد؟ آیا می‌توان از «روح شـرقی» در تمایز با «روح غربی» سخن گفت؟[۲۳] گرچه جواب سعیدی سیرجانی به همه این پرسشها مثبت است، اما روایتش از آنچه «روحیهٔ ایرانی»ست یکدست و

طیف نظری سخت گسترده‌ای را در برمی‌گرفتند و همه در یک‌جا می‌نوشتند. در آن معدود نشریات روشنفکران پرومته‌پرست که به طور علنی چاپ می‌شد، مشکل بتوان چنین کثرت‌گرایی فکری سراغ کرد.

تأمل بیشتر دربارهٔ مفهوم رایج جامعه از روشنفکر، نکتهٔ مهم دیگری را هم، به نظرم، نشانمان می‌دهد. یکی از معضلات تاریخ معاصر ما، ضعف اندیشهٔ سیاسی‌ست. می‌توان بی‌اغراق ادعا کرد که در صد سال اخیر در ایران انگشت‌شمارند کسانی که بتوان در مفهوم دقیق نظریه‌پرداز سیاسی‌شان دانست. کار اندیشهٔ سیاسی اغلب به عهدهٔ نویسندگان، شعرا، نقاشان و رزمندگان سیاسی سپرده شد. از این بابت هم تاریخ ایران شباهتهایی به تاریخ سدهٔ نوزدهم روسیه داشت. سنجهٔ داوری دربارهٔ این میدان‌داران عرصهٔ سیاست نه صلابت و درایت نظری که بیشتر رشادت سیاسی‌شان بود. در یک کلام، فقدان دموکراسی و جامعهٔ مدنی سبب شد که کار اندیشهٔ سیاسی اغلب به عهدهٔ اهل شعر و ادب بماند و این واقعیت حاصل شد که در ایران، سعیدی سیرجانی که مکرر از «ذهنِ گریزان از سیاستِ» [۲۰] خود می‌نالید به یکی از مهمترین منتقدان سیاسی روزگار ما بدل شد.

دیگر این واقعیت اشتراک نظر غریبی بود که انگار میان تودهٔ مردم و جبّاران روزگار پدیدار شد. برای هر دو، مهم نه ساخت و بافت اندیشهٔ روشنفکر که موضع سیاسی او در مدح یا ذمّ حکام بود. هر دو مرزی میان زندگی خصوصی و فعالیت‌های قلمی نویسندگان نمی‌شناختند. در واژگان فارسی، تا آن‌جاکه من می‌دانم، پیش از آغاز تجربهٔ تجدد، حتی واژه‌ای برای «زندگی خصوصی» وجود نداشت. هنوز هم انگار برای اغلب ما، ربط دقیق میان عرصه‌های خصوصی و عمومی روشن نیست و گاه تخطئهٔ نویسنده یا شاعری را به مدد تخطئهٔ زندگی خصوصی‌اش میسّر می‌دانیم. در نتیجه، حکّام و جباران، به جای آن که با اندیشهٔ مخالفان خود مقابله یا مبارزه کنند، می‌کوشند رشادتشان را مشکوک بنمایانند. به ترور شخصیت نویسندگان همت می‌کنند و به زور داغ و درفش تأکید می‌ورزند که زندگی خصوصی آن مخالف آلوده، و «واپسین» موضعش «موافق» دستگاه حاکم بود. به همین خاطر

آنچه به رواج این اندیشه کمک می‌کرد، شیارهای تاریخی‌یی بود که در ذهن ایرانی به وجود آورده شده بود. مفهوم روشنفکر روسی را، در عام‌ترین شکل آن، می‌توان جلوهٔ عرفی شدهٔ مهدی‌پرستی شیعیان دانست. منجی‌طلبی شیعیان و تأکیدشان بر دیانت و تقوای مؤمن با انقلاب خواهی روشنفکران انقلابی و دلبستگی‌شان به پاکی و پالودگی نظری همخوانی داشت. به اعتبار همین مفهوم روسی از روشنفکر بود که در آن سالها مثلاً بدیع‌الزمان فروزانفر و محمد قزوینی در سلک «روشنفکری» جایی نداشتند، اما آن مترجمی که به زبانی الکن، ترجمه‌ای از شعری انقلابی از فلان شاعر تُنُک‌مایهٔ روسی را در مجله‌ای دانشجویی به چاپ رسانده بود خود را «روشنفکر» می‌خواند و به ریش امثال فروزانفر می‌خندید. حتی صادق هدایت هم، به رغم آن همه فضل و درایتی که داشت، در قطعاتی از قبیل «در راه جاه»، که گویا نیشی ناحق به فروزانفر بود، به این موج دامن زد.[۱۹] اما تحولات پانزده سال اخیر، به گمانم، مفهوم پرومته‌پرست از روشنفکر را از سکه انداخت و سعیدی سیرجانی از برجسته‌ترین نمایندگان مفهوم موسع تازه‌ای از روشنفکر بود.

این مفهوم جدید، در واقع با تحول اجتماعی مهم دیگری نیز توازی داشت. در سالهای بعد از انقلاب، نوعی بازخوانیِ تاریخ ایران رونق پیداکرد. بازیافتن خویشتنِ خویش فرهنگی و شناخت جوهر تاریخ ایران رواجی بی‌سابقه یافت و لاجرم روشنفکرانی چون سعیدی سیرجانی که تار و پود ذهن و زبانشان ایرانی بود و عمری در سایه روشنهای تاریخ و فرهنگ ایران غور و تحقیق کرده بودند، در کانون این تلاش فرهنگی نوپا جای گرفتند.

البته اگر با همین مفهوم موسع به تاریخ گذشتهٔ روشنفکری در ایران بنگریم نکتهٔ جالبی، به گمانم، جلب توجه می‌کند. اگر مثلاً به دو نشریهٔ **یغما** و **سخن**، به عنوان دو گردونهٔ اصلی فعالیت این روشنفکران عنایت کنیم، درمی‌یابیم که در چهل سال اخیر این افراد با تساهل و سعهٔ نظری ستودنی در کنار هم مقاله نوشتند و در عین رعایت نزاکت علمی، با یکدیگر بحث و محاجه کردند. از هدایت و آل احمد و عبدالحسین نوشین تا مجتبی مینوی و فروزانفر و معین و خانلری و نفیسی و شادمان و جمال‌زاده و یغما و سعیدی سیرجانی و یوسفی،

عاقلی برای شناخت نظرات علمی گالیله به اقاریری که او در زندان، و به زور داغ و درفش، به زبان آورد اعتنایی نمی‌کند، نظرات ادبی و اجتماعی نویسنده‌ای چون سعیدی سیرجانی را هم باید در آثاز او سراغ کرد که در خلوتِ خانه و کتابخانهٔ خویش، و با مداقهٔ لازم، نوشته و نه آنچه ممکن است در نتیجهٔ «خاصیت منقلب کنندهٔ» زندان به قلم آورده باشد. به یاد داشته باشیم که اقاریر گالیله در محضر دادگاه تفتیش عقاید دایر بر ساکن بودن زمین، امروزه شاهدی‌ست بر رسوایی کلیسایی که او را به زندان انداخت، نه سندی دربارهٔ نظرات علمی گالیله یا لکهٔ ننگی بر دامن او. بگذریم از این که می‌گویند گالیله بعد از توبه و استغفار در محضر دادگاه مقدس، هنگام خروج از دادگاه زیرلب بر متحرک بودن زمین تأکید داشت.

همان‌طور که آیندگان قاعدتاً در ارزیابی آثار سعیدی سیرجانی به اقاریر منسوب به او عنایتی نخواهند کرد، ما هم امروزه نمی‌توانیم اقبال مردم به آثارش را صرفاً به حساب بی‌باکی و رشادت او بگذاریم. به گمان من، بخش مهمی از این اقبال را باید در جنبه‌های گوناگون مجموعه‌ای به هم پیوسته از تحولات تاریخی سراغ کرد.

با پیروزی انقلاب اسلامی، و شکست آرزوهای ناکجاآبادی، روشنفکران پرومته‌پرست، چه آنان که خود را پرومته می‌دانستند، چه آنها که پرومته‌شان حزب بود، و ... همه به نوعی شکست تاریخی دچار شدند. پرچم مبارزهٔ فرهنگی از انحصار پرومته‌پرستان گونه‌گون خارج شد و به دست کسانی چون سعیدی سیرجانی افتاد. همزمان با این دگرگونی، مفهوم روشنفکر، به گمانم، تحولی مهم پیدا کرد.

در صد سال اخیر، مفهوم روشنفکر در جامعهٔ ما همواره هاله‌ای روسی داشت.[۱۸] حتی آن‌جا که در صدر مشروطیت، روشنفکران ما از چشمهٔ افکار انقلاب فرانسه سیراب می‌شدند، این اندیشه‌ها را بیشتر از صافی فضای اندیشهٔ روسی درمی‌یافتند. بعد از انقلاب اکتبر هم اندیشه‌های مارکسیستی مفهوم روسی از روشنفکر را لعابی نو بخشید و همین مفهوم و لعاب تازه به مدت نزدیک به پنجاه سال بر تعریف جامعهٔ ما از روشنفکر سایه انداخت.

و مرگش نوشته است. به‌گمان من آنچه تاکنون به عنوان «حبسیات» از قول او منتشر شده، و هر آنچه در آینده، به وعدهٔ تلویحاً تهدیدآمیز بازجویی «سیّد» نام منتشر خواهد شد،[۱۳] در ارزیابی اندیشه‌های سعیدی سیرجانی محل اعتناء نمی‌تواند بود. در واقع ما «تعهد اخلاقی» داریم که این نوع حبسیات را نادیده بگیریم و این تعهد ما هم ریشه‌ای فردی دارد و هم الزامی تاریخی.

کمتر نویسنده‌ای به اندازهٔ سعیدی سیرجانی دقایق نحوهٔ مرگ خود را پیش‌بینی کرده است. بسیاری از این پیش‌بینی‌ها درست از آب درآمده‌اند. او می‌دانست که نامهٔ آخرش خطاب به «جناب آقای خامنه‌ای» در حکم «نوشیدن جام شوکران»[۱۴] است. در عین حال می‌گفت، «برای سرکوب هر مدعی و مخالف و منتقدی که مورد احترام مردم است و چشم کنجکاو ملت نگران حال و سرنوشتش، جبّاران کارکشته بدون تمهیدِ مقدمات لازم اقدام نمی‌کنند. ابتدا... به انتشار شایعه می‌پردازند... و در قدم اول شخصیت او را ترور می‌کنند و بعد از این مرحله به کشتار شخص او می‌پردازند.»[۱۵] می‌دانست که «حال و هوای اوین تا آن‌جا که در ماههای اخیر دیده‌ایم خاصیت منقلب کننده‌ای دارد.»[۱۶] به زن و فرزندانش هشدار می‌داد که «اگر همین فردا شب خدای ناکرده یکی از شماها به سراغ تلویزیون متروکه رفتید و روشنش کردید و به جای برنامه‌های البته متنوع موعظه و سینه‌زنی و نوحه‌خوانی، عکس مرا به صفحهٔ تلویزیون دیدید که در حضور قاضی شرع و خبرنگاران عرب و عجم مثل شاخ شمشاد روی صندلی نشسته‌ام و به قول جوانان پیشتاز مشغول افشاگری‌ام و شرح و توصیف خیانتها و جنایتهایی که مرتکب شده‌ام و دروغهایی که در سی‌چهل سال اخیر تحویل خلق‌الله داده‌ام و تماسهایی که با دبیر اول سفارت شوروی یا مستشار سفارت امریکا داشته‌ام و پولهایی که بابت جاسوسی گرفته‌ام و از این قبیل حرفها... از همین الآن تعهد اخلاقی بسپارید که به جانم نیفتید...»[۱۷]

علاوه بر این تعهد اخلاقی که سعیدی سیرجانی خود از ما گرفته، حکم عقل و تاریخ هم ملزممان می‌کند که به اقاریر سعیدی سیرجانی در زندان، حتی اگر صحت انتسابشان به او مسجل باشد، وقعی نگذاریم. همان‌طور که هیچ

روایی بدیعی استفاده می‌کرد که از لحاظ شکل و محتوا، در ملتقای مقاله و داستان کوتاه باید شمردشان. نمونهٔ برجستهٔ این نوع بدیع و شیرین را در داستان «احمدو»[۶] سراغ می‌توان کرد که هم مقاله‌ای‌ست درخشان دربارهٔ رگه‌های روشنفکرستیزی در قشرهایی از جامعهٔ ایران و هم به اعتبار شخصیت‌پردازی و فضاآفرینی‌اش، با بهترین داستانهای کوتاه ادب معاصر فارسی پهلو می‌زند. دستمایهٔ یک مقاله را غالباً مفاهیم عقلی و استدلالی تشکیل می‌دهد.[۷] و ملاط داستان کوتاه را تصاویری موجز و خلاق شمرده‌اند و «احمدو»، مانند بسیاری دیگر از قطعات سعیدی سیرجانی، پرداخته از مفاهیم عقلی ریزبین و تصاویر خلاق باریک‌اندیش است.

جنبهٔ دیگر زبان سعیدی سیرجانی لحن آن است. سنت مذهبیِ تقیه و واقعیت تاریخی استبداد بر شگردِ روایی زبان فارسی تأثیری ماندگار گذاشته و بسیاری از فارسی نویسان را به نوعی از ریا و دوپهلوگویی واداشته است. زبان سعیدی سیرجانی رسم تقیه را برنمی‌تافت و به جای ابهامی آلوده به احتیاط، اغلب ایهامی پرنیش و پربار می‌نشاند. او به تصریح می‌گفت، «از تقیه، ولو به قیمت حفظ جانم بیزارم.»[۸] خود را «تنک‌مایهٔ تندخوی درشتگویی»[۹] می‌خواند و حتی برای نوع ایهام بسیار مورد استفاده در آثارش نامی هم داشت و آن را همان «کوچهٔ علی‌چپ»[۱۰] معروف می‌خواند. او خود نسبتِ لحن این گونه نوشته‌های رندانه را به عبید زاکانی و حافظ تأویل‌پذیر می‌دانست. معتقد بود «نثر طنزآلود عبید زاکانی و شعر لبریز از کنایت و ایهام حافظ»[۱۱] از جمله بهترین ابزارهای مصاف با اختناق‌اند. می‌گفت، «حافظ نه تنها مدیحه‌ای نمی‌گوید که مردانه در برابر ستمگری می‌ایستد و با فریاد استاده‌ام چون شمع مترسان زآتشم خلق را حیران شجاعت خود می‌کند و با تعریضهای همه‌کس فهم که در اثنای غزل می‌گنجاند، مؤثرترین شبنامه‌های روزگار را»[۱۲] به قلم می‌آورد. قاعدتاً توضیح واضحات است اگر بگوییم که بهتر از این وصفی برای آثار خود سعیدی سیرجانی سراغ نمی‌توان کرد.

ذکر این نکته البته لازم است که در این نوشته، هرگاه به آثار سعیدی سیرجانی اشاره‌ای می‌کنم مرادم صرفاً نوشته‌هایی‌ست که او پیش از بازداشت

است. عالم و عامی هر دو نثرش را می‌پسندند. یکی از جزالت و روانی‌اش لذت می‌برد و آن دیگری هزار توی اشارات زیرکانه‌اش را ستودنی می‌یابد. طنز و هزلی تلخ و شیرین، همراه با شگردهای روایی بدیع، چاشنی نثرش‌اند.

البته همان طور که در پس هر سبک ادبی، نوعی فلسفه و مکتب شناخت‌شناسی نهفته، طنز سعیدی سیرجانی را هم نباید صرفاً شگردی ادبی برای گریز از سانسور دانست. طنز، به عنوان سبک و نوع ادبی، فی‌نفسه، پادزهر رژیمهای استبدادی‌ست.[۳] خدایان زور خنده را بر لب رعایایشان برنمی‌تابند. این تضاد در دوره‌ها و در رژیمهایی شدّت می‌گیرد که در آنها اندیشه‌ای واحد بر همهٔ عرصه‌های اجتماعی سایه می‌اندازد و آن اندیشه، خنده راکار شیطان و گریه را ستون ایمان می‌داند. سعیدی سیرجانی می‌نویسد: «این جوانان لبریز از نشاط در عجب‌اند که چرا من به جمعشان نمی‌پیوندم... غافل از این که آدم حسابی هرگز نمی‌خندد... خنده‌دل را می‌میراند و گریه بر هر درد بی‌درمان دواست. به همین دلیل باید ایام عزاداری را مغتنم شمرد و در مجالس سوگواری شرکت جست... اینان بیخبراند که من در آب و هوایی زیسته‌ام که با شادی و حرکت و نشاط سازگاری نداشته است. در دیاری که در باشکوه‌ترین مجالس عروسی‌اش جز روضهٔ قاسم نخوانده‌اند...»[۴] به سخن دیگر، همان‌طور که در آغاز عصر رنسانس، اراسموس رتردامی طنز و خنده را به حربه‌ای برّان علیه کلیسای تلخکام قرون وسطی بدل کرد،[۵] در روزگار ما هم سعیدی سیرجانی اغلب در سلک و سنّتی گام می‌زد که با دهخدا آغاز شده بود؛ نزد او، طنز هم سبکی روایی و هم، فی‌نفسه، نظرگاهی سیاسی در تقابل با غم‌پرستی و گریه‌طلبی رایج روزگار بود. در واقع، زبان هر کس ملاط اصلی ذهنیت اوست. ساخت و بافت زبان هر کس جهان او را تعیّن می‌بخشد و به نوبهٔ خود از جنس این جهان تأثیر می‌پذیرد. زبانی پر طنز و کرشمه، از جنس زبان سعیدی سیرجانی، نه تنها جهانی خشک و جزم‌زده را نمی‌برازد بلکه خصم این گونه جهان است.

البته طنز و هزل و هجو تنها نوع و سبک روایی مورد استفادهٔ سعیدی سیرجانی نیست. به گمان من، او در برخی از نوشته‌هایش از نوع *(Genre)*

فرجام وحدت شمشیر و سُبحه چیزی جز استبدادی سیاه نیست. در منظومهٔ *شیخ ریا* که از لحاظ فکری شباهت تامی به *شیخ صنعان* دارد، سعیدی سیرجانی می‌گوید:

دین و دولت چو با هم آمیزند | اقتداری عجب برانگیزند
گر به شمشیر، سُبحه گردد یار | خوش ز خصمان برآورند دمار
آنچه نتوان به نام سلطان کرد | نام دین کردنش چه آسان کرد...
نو شود راه و رسم شدّادی | گم شود نام نحس آزادی[۳۶]

طبعاً جانبداری از سیاست عرفی، خواست تازه‌ای در تاریخ ایران نیست و کشمکش در این باب را می‌توان یکی از چند محور اصلی سیاست در صد سال اخیر ایران شمرد. اما نظرگاه سعیدی در این زمینه از آن رو اهمیتی خاص پیدا می‌کند که او در عین دفاع بی‌پروا از سیاست عرفی، خود آشنا و معتقد به اسلام بود. بسیاری از مدافعان ایرانی سیاست عرفی در صد سال اخیر یا یکسر معاند مذهب بودند و دین را در اساس خرافه می‌پنداشتند یا ورود چندانی به اسلام و تشیّع نداشتند. در مقابل، سعیدی سیرجانی نه تنها به اسلام ایمان داشت بلکه زوایا و خبایای آن را هم نیک می‌شناخت. به صراحت می‌گفت، «هر کس در بیش از ده هزار صفحه تألیفات و نوشته‌های من یک جمله در تخفیف و توهین اسلام بجوید و بیابد بنده دروهٔ شش جلدی تفسیر قرآن کریم را ـ که محصول هفده سال تلاشم برای تصحیح و چاپش بوده ـ به نام او می‌کنم.»[۳۷] معتقد بود «اسلام دین علم و تعقل و کتاب است، در ساحت مقدس عقل و اجتهادِ شیعه، جماعت حسبنا گویان و کتاب سوزان را راهی نیست.»[۳۸]

در واقع، تشیع سعیدی سیرجانی «فرهنگی» بود.[۳۹] به عبارت دیگر، او خود را مسلمانی مؤمن می‌دانست. اصول کلی ایمانی و حکایات تمثیلی اخلاقی ذهنش‌گاه برخاسته از اسلام بود. در عین حال، دین را از سیاست جدا می‌خواست. به علاوه، پیش از آن که خود را مسلمان بداند، خویش را ایرانی می‌شمرد. در مفهوم دقیق، باورهای مذهبی را محدود به عرصهٔ خصوصی می‌دانست و امتزاج دین و سیاست را خطربار می‌یافت.

بدین‌سان سعیدی سیرجانی به هویتی دوپاره اعتقاد داشت. بیش از

مسلمانی، به «ایران و تاریخ ایران و حبّ وطن و علایق ملی»[۴۰] دلبسته بود. معتقد بود «در ایران ما، پیش از هجوم عرب، فرهنگ مشخص و معتبری وجود داشت.»[۴۱] می‌گفت در این «گیرودار جنگ و ستیز، ملت ایران شکست می‌خورد... اما هویت ملی خود را نمی‌بازد و به جان و دل نگهداریش می‌کند.»[۴۲] می‌دانست که «کشور مفتوح شد... اما مغلوب نیست، سمندروار میان شعلهٔ حوادث»[۴۳] سربر می‌کشد. سعیدی سیرجانی طعم تلخ این شکست و چهرهٔ همیشه پیدای این هویت دوپاره را در عرصه‌های گونه گون حیات فکری و اجتماعی ایران سراغ می‌کرد. گاه تمایز میان فرهنگ صحرایی عربستان و فرهنگ ایران پیش از اسلام را در تفاوتهای میان داستان لیلی و مجنون از یکسو و خسرو و شیرین از سوی دیگر سراغ می‌کرد[۴۴] و گاه «به دسته‌های عزاداری و تغزیه‌خوانی» اشاره می‌کرد که «شبیه امامان و اهل بیت طهارت را در لباس روحانیت ایرانی، یعنی عمامهٔ سبز و عبای سیاه» لباس می‌پوشاندند و «شبیه شمر و سنان و حرمله و خولی» کفیه و عقال عربی به تن داشتند.[۴۵]

در این جنگ و گریز تاریخی، به گمان سعیدی سیرجانی، بخشی از راز بقای ایران را باید در زبان فارسی سراغ کرد. می‌گفت، «زبان و فرهنگ فارسی میراث مشاع ما ایرانیان است و مایهٔ نازش و افتخارمان در عرصهٔ جهان.»[۴۶] معتقد بود «اگر خیام نبود اروپاییان ما را و فلان بدوی بیابانگرد را در یک کفه می‌نهادند و با چاه نفتمان می‌شناختند.»[۴۷] در اواخر عمرش، خطر تجزیهٔ ایران بیمناکش کرده بود. می‌گفت، «این روزها ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کار افتاده‌اند و کمر به کین این کشور و ملت بسته‌اند.»[۴۸] هشدار می‌داد که «از برکت خشم انقلابی رفیقانِ «برادر» شده، تب ایران‌زدایی چنان اوجی گرفت که علاقهٔ به وطن و نازش به نیاکانمان از معاصی کبیره شد و صفت ملی‌گرایی از غلیظ‌ترین ناسزاهای متداول روزگار.»[۴۹] از سوداهای سلطه‌جوی «پان تُرکیسم» هراس داشت[۵۰] و در عین حال از «مدعیان دو آتشهٔ وطن‌پرستی» که «نعرهٔ واوطنایشان از فرستنده‌های عراق در آفاق می‌پیچید» می‌ترسید.[۵۱] معتقد بود «زبان فارسی رکن اساس این خیمهٔ عظیمی‌ست که آذربایجانی و کرمانی و خراسانی و اهوازی را در سایهٔ مبارک خود گرفته

است.»[۵۲] با نقدهایی سخت گزنده به مصاف تَنُک‌مایگانی می‌رفت که پاس زبان فارسی و گنجینه‌های ادب ایران را نمی‌داشتند. می‌گفت، «من در این موارد با مُهر بر لب زدن و خون خوردن و خاموشی مخالفم. زبان و ادب فارسی میراث عزیز نیاکان من و ستون اصلی کاخ ملیت من است. نمی‌توانم ببینم و تحمل کنم که حیثیت ملی ما به علت غفلتها یا فرقه‌بازیهای بعضی صاحب‌قدرتان ملعبه و مسخرهٔ بیگانگان شود.»[۵۳] چه این تَنُک مایه، «حضرت آیت‌الله خلخالی» بود و اثر «تحقیقی و روشنگرش با عنوان**کوروش دروغین و خیانتکار**»،[۵۴] چه «استاد پرفسور رکن‌الدین همایون فرخ» که «از هم مسلکان لژنشین و همکاران عتیقه‌شناس» آن «مهندس پنج درصد»[۵۵] بود. سعیدی سیرجانی در همه حال با زبانی بی‌ریا و بی‌پروا به مصاف این «علما» می‌رفت و بی‌مایگی‌شان را برملاء می‌کرد.

البته نگاه سعیدی سیرجانی به تاریخ ایران رنگی از تعصب نداشت. از سویی به ابن‌سینا و مولوی و خیام و سعدی و حافظ و فردوسی می‌بالید،[۵۶] و از سویی دیگر، به شرحی مستوفی، از آدمخواریهای «سلسلهٔ جلیلهٔ چیگین‌ها» می‌نالید که «مقصران را به فرمان شاه [عباس] زنده می‌خوردند.»[۵۷] حتی در عرصهٔ شعر و ادب پر بار ایران هم از طرح نکات انتقادی ابایی نداشت. مثلاً ناصر خسرو را «زاهد سختگیر محتسب مزاج»[۵۸] می‌خواند.

به علاوه، سعیدی سیرجانی در *بیچاره اسفندیار* به اصل مهم دیگری اشاره می‌کند که به‌گمانش جزئی از جوهر تاریخ ماست. آن‌جا از نبرد پیر و جوان و پسر و پدر سخن می‌گوید و «این که اسفندیار نمایندهٔ نسل جوان ملت است، و جوانان هر ملت سرمایهٔ اصلی مملکت [اند]... و بدا، عاقبت زمامداری‌ست که دست خود را به خون جوانان بیالاید.»[۵۹] می‌گفت، «چه بدبخت و بدعاقبت است ملتی که پیر و جوانش به جای همدلی و همراهی، کمر به نابودی یکدیگر ببندند.»[۶۰] یکی از مایه‌های مکرر تاریخ ایران، همین نبرد میان پیران و جوانان و مرگ پسران به دست پدران است. اسفندیارها و سهراب‌هایی که به دست یا دستور پیر سالاران جامعه به قتل می‌رسند، با خود اندیشهٔ ترقی و دگرگونی را به گور می‌برند. پیر سالاری و فرزندکشی همزاد استبداد و سیر

قهقرایی تاریخ‌اند و همین همزادی، گاه به تلویح و زمانی به تصریح، طرف توجه سعیدی سیرجانی بود.

سرنوشت شوم زنان در جامعه و تاریخ ایران یکی دیگر از مراکز ثقل آثار سعیدی سیرجانی‌ست. او با پیگیری و پیوستگی از ستمی که بر زن ایرانی رفته بود می‌نالید و بهبود وضعشان را می‌طلبید. بارها از «فراست و هوشمندی زن ایرانی»[۶۱] یاد می‌کرد. در تصویر دو زن «حرکات نامعقول مردان محبوب»[۶۲] لیلی و شیرین را برملا می‌ساخت و از قید و بندهایی که «غیرت» و «حیای مزاحم» و «ریای محبت‌کُش» فراراه زنان می‌گذارد و از طبیعی‌ترین حقوق محرومشان می‌کند به لحنی انتقادی سخن می‌گفت.[۶۳] معتقد بود، «زن ایرانی یا بازیچهٔ شهوت مردان درنده‌خوی هواپرستی‌ست»[۶۴] که از خانه می‌ربایندش و یا «سرنوشت نامبارکش این است که برای لقمه‌نانی اسیر دست موجود خودخواه ستم پیشه‌ای به نام شوهر باشد.»[۶۵]

به رغم این آزادگی دربارهٔ زنان، و نیز به رغم این واقعیت که سعیدی سیرجانی همواره از آزادی و بسیاری دیگر از نعمتهای دموکراسی جانبداری می‌کرد، با این حال نمی‌توان او را در مفهوم متعارف یک دموکرات دانست.

به گمان من، در میان نظریه‌ها و روشهای سیاسی، دست‌کم دو نوع برخورد متفاوت سراغ می‌توان کرد. برخی سیاست را علم می‌دانند و به تأسی از روشهای اثبات گرایانه، در طلب یافتن و رده‌بندی کردن «داده‌های» سیاسی‌اند.

گروه دوم نوعی روش انسان‌شناختی پیشه می‌کنند. محور و کانون و کارگاه و خاستگاه قدرت را در بافت به ظاهر سیاسی زندگی روزمره و روابط روزانهٔ مردم می‌جویند. چندان دربند نظریه نیستند و حکایتی گزیده *(annecdote)*[۶۶] را گویاتر از نظریه‌ای مجرد می‌دانند. به آسانی از مکتبهای فلسفی گونه‌گون مایه می‌گیرند و ناچار به مکتب و مشرب خاصی محدودشان نمی‌توان کرد. سعیدی سیرجانی، به گمان من، از گروه دوم بود. می‌گفت، «در جهان پر غوامض و اسرار روح و عواطف، قواعد ریاضی و فیزیک را آن قاطعیت مسلّم نیست.»[۶۷] در ساخت روایی نوشته‌هایش، «به جای عبارات مغلق و

پرطمطراق...» ترجیح می‌داد قصهٔ شیرینی نقل کند تا «حرفهایش را با شیوهٔ تمثیلی به خوانندگانی که اغلب شهرستانیهای از همه جا بیخبر بودند منتقل کنند.»[۶۸] طبعاً این ساختِ قصه‌ایِ نوشته‌های او کار بازشناختن اصول سیاسی اندیشه‌هایش را دوچندان پیچیده‌تر کرده است.

دموکراسی، در مفهوم جدیدی که همراه با تجدد پدیدار شد، بیش از هر چیز مرادف حق حاکمیت ملی‌ست. این حق بر نوعی تازه از مشروعیت مبتنی‌ست. حاکمیت ملی ریشه در این جهان دارد و مبتنی بر ارادهٔ مستقیم تودهٔ مردم است. به سخن دیگر، پیدایی حاکمیت ملی با مرگ مشروعیت ملکوتی، و حق انحصاری حاکمیت در دست نخبگانی که خود را متولی خرد الهی می‌دانند ملازم است. سعیدی سیرجانی از سویی می‌گفت، «باید هزاران سال بگذرد تا سایهٔ موهوم فرّه شاهنشهی را پنجهٔ توانای عقل و اندیشه از فرق جبّاران زمانه برگیرد. باید هزاران سال بگذرد تا آدمیزادگان به ارزش وجودی خود پی‌برند... باید هزاران سال بگذرد و هزاران هزار آزادهٔ بیزار از بت‌پرستی فنا شوند تا فرزندان آدم از کرامت انسانی خود باخبر گردند.»[۶۹] مستتر در این عبارات، حقانیت تاریخی حاکمیت ملی، به عنوان آرمانی مطلوب است. از سویی دیگر، سعیدی سیرجانی به کرّات یادآور می‌شد که «در این گوشهٔ جهان، برای کسب قدرت و حفظ حکومت، باید امتحان سنگدلی داد و از کشتن پروایی نداشت.»[۷۰] گرچه گهگاه، بیداردلی تودهٔ مردم ایران را می‌ستود، اما اغلب از «عوام کالانعام»[۷۱] سخن می‌گفت. به تأسی از بهار، به شکوه می‌نالید که «داد از دست عوام.»[۷۲] معتقد بود «بعضی مسندنشینان ملک جم استعداد نبوغ‌آمیزی دارند در برانگیختن و به عصیان کشیدن مردمی که گوی چوگان قضایند و مردِ میدان رضا.»[۷۳]

در واقع، بی‌اعتمادی سعیدی سیرجانی به تودهٔ مردم ایران بخشی از نظرگاه عام‌تر او دربارهٔ خِردِ عوام است. به‌گمانش، «فرزندان آدم عموماً از دو قبیله‌اند: حاکمان و محکومان. دستهٔ حاکمان و خرسواران با درک موروثی عمیقی که از لذت خرسواری برده‌اند در بندِ موهومات دست و پا گیری از قبیل دیانت و وجدان و انصاف و اخلاق نیستند. نبوغ مردم‌فریبی از همان لحظهٔ

تولد به برکت شیر مادر در اعماق وجودشان ریشه می‌دواند...

«دستهٔ دیگر طبقهٔ محکومانند که با همه داعیه‌ها نه استعداد حکومت دارند و نه کسی به بازیشان می‌گیرد. طبیعت فرزندان این دسته بر دو گونه است. گروهی اهل سواری دادنند و پشت خسته به پالان قضا سپردن، و گروهی در هوای چموشی کردن که فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم.»[۷۴] طبعاً اگر تودهٔ مردم را «چوگان قضا» بدانیم و گمان کنیم که «استعداد حکومت» ندارند و کاری جز سواری دادن نمی‌دانند، قاعدتاً به دموکراسی نیز که بالمآل چیزی جز حکومت همین مردم نیست اعتمادی چندان نمی‌توانیم داشت.

در حقیقت، نظام سیاسی مطلوب سعیدی سیرجانی، دست کم به اعتبار نوشته‌هایش، چندان روشن نیست. گاه با اشاره به تیتو و پیشرفتهای یوگوسلاوی، می‌گفت، «فرمانروای مقتدر اما عادل و مردم‌دوست چه موهبتی‌ست برای مردمش و مملکتش.»[۷۵] از سویی دیگر، «دموکراسی معتدل» هند را سخت می‌ستود و معتقد بود جامعه را «نرمک نرمک به طرف تعدیلی اجتماعی»[۷۶] می‌کشد. از سوسیالیسم روسی و چینی و مصری هیچ دل خوشی نداشت و سرمایه‌داری را «بت عیاری» می‌دانست که «در لباس صاحبان سرمایه و صنعت درآمده است و شلاقش را بر گردهٔ جامعهٔ مصرف می‌کوبد.»[۷۷] معتقد بود، «دنیای صنعت و ماشین نیازمند تولید بیشتر است... و مصرف بیشتر مایه‌بخش بیچارگی و ذلت ما بشر است.»[۷۸] به همین خاطر بود که نهضت «هیپی‌گری» را دارای اصالت می‌دانست و آن را تبلوری از «درویشی مناسب قرن ما»[۷۹] می‌شمرد. با این همه، شکلی از سرمایه‌داری را بهترین نظام اقتصادی برای کشورهای جهان سوم می‌دانست. چندین بار به عواقب شوم استعمار اشاره می‌کرد. در عین حال، معتقد بود واقعیتهای اقتصادی جدید کشورهای جهان را به شکلی لاینفک به هم پیوسته است. گوشه گیری اقتصادی را میسر نمی‌دانست. به‌گمانش رهبران خردمند جهان سوم، به جای نبرد دون‌کیشوت‌وار با استعمار، باید سیاستی مستقل و در عین حال پویا برگزینند. در این زمینه هم هند را الگو می‌دانست. در وصف این اقتصاد می‌گفت، «از سوزن خیاطی تا هواپیمای جنگی در داخل مملکت ساختن و با این همه عربدهٔ

خودکفایی در جهان به هم محتاجِ امروز سرندادن؛ از علم فرنگی و تمدن فرنگی حداکثر استفاده بردن و در عین حال هندی ماندن.» [۸۰]

در کنار حق حاکمیت ملی، خاستگاه فلسفی دیگر دموکراسی پذیرش کثرت‌گرایی سیاسی و فکری‌ست. خصم بی‌چون و چرای بت‌پرستیِ سیاسی، کثرت‌گرایی فکری‌ست و این کثرت‌گرایی خود مبتنی بر پذیرش این فرض است که حقیقت واحد و مطلقی در کار نیست. باید پذیرفت که هر یک از نظرات ما ممکن است غلط از آب دربیاید. یکی از جالب‌ترین تبلورهای این کثرت‌گرایی قطعه‌ای‌ست که سعیدی سیرجانی دربارهٔ «خاک مصرِ طرب‌انگیز» نوشته است.

«خاک مصر طرب‌انگیز» را با اشاره‌ای به واژهٔ «رند» می‌آغازد [۸۱] و انگار بدین‌سان هشدارمان می‌دهد که شاید مراد مقاله در پرده‌ای از ایهام پیچیده است. آن‌گاه سعیدی سیرجانی می‌نویسد، «در چشم حیرت‌زدهٔ من، مصر افسانه‌ای ایران است؛ نسخهٔ مصدق دیار عزیز خودمان است.» [۸۲] سپس به ذکر مفصل گفتگویی در یک خانوادهٔ روشنفکر مصری می‌پردازد. محور بحث، سیاستها و شخصیت ناصر است. سعیدی سیرجانی ناصر را «شهسوار احلام جوانیم» [۸۳] می‌خواند. اما با پایان این گفتگو، که از لحاظ ساختی، نسب از گفتگوهای افلاطونی می‌برد، ناصر دیکتاتوری خونخوار و زیانبار از آب درمی‌آید که با رجزخوانی و ندانم‌کاری و «تشخیص ندادن مقتضیات زمان» [۸۴]، مصر را به ناکامی سیاسی و ورشکستگی اقتصادی کشاند. در این گفتگو، برخی از اعضای خانواده جانبدار ناصرند و بعضی خصم بی‌چون و چرای او. سعیدی سیرجانی با سعهٔ صدری که از مصادیق بارز همان کثرت‌گرایی فکری‌ست می‌کوشد در هر مورد، دادِ هر یک از این نظرات را به بهترین وجه اداکند. موافقان و مخالفان ناصر را به بهترین استدلالهای ممکن در دفاع از نظراتشان مسلح می‌کند. در عین حال، نمی‌توان «خاک مصر طرب‌انگیز» را خواند و به هزار و یک دلیل گمان نبرد که سعیدی سیرجانی در این نوشته گوشهٔ چشمی هم به دکتر مصدق داشته. به در می‌گفت که دیوار بشنود و در این میان به‌گمانم یکی از جالبترین بحثهای انتقادی دربارهٔ مصدق

را به فارسی به قلم آورد.

البته سعیدی سیرجانی در آثار دیگر خود نظراتی صریح‌تر دربارهٔ مصدق ابراز کرده است. به گمان او، «مصدق با تصویب مجدد قانون اختیارات و معطل ماندن و بالاخره انحلال مجلس و در دست گرفتن قدرت نظامی می‌رفت تا به استبدادی سیاه بدل گردد.»[۸۵]

تبلور دیگر این انعطاف نظری و کثرت گرایی فکری، آمادگی سعیدی سیرجانی در اذعان به خطاهایی بود که، به گمانش، در برخی قضاوتهایش مرتکب شده بود. در آغاز انقلاب، سعیدی سیرجانی جانبدار تحولات انقلابی بود. می‌گفت تحولی ژرف و تاریخی و مثبت در کار تحقق است. به شور و التهاب «جوانان نازنین و از جان گذشته‌ای» اشاره می‌کرد که «در ظلمات نیم‌شبان مسلسل بر دوش، پاسدار انقلابند.»[۸۶] رژیم سلطنت را هم به خاطر فساد مالی، اختناق سیاسی و جهالت فرهنگی سخت می‌نکوهید. می‌گفت کسی باید «گزارش مشروح و مستندی از قدرت‌طلبی‌ها و ستمگری‌ها و زیاده‌روی‌های سالیان اخیر مسند نشینان و فساد صاحب‌منصبان و یاوه‌سرایی‌های قدرت‌طلبان و وقاحت مدحتگران و ریخت و پاشهای بی‌جا و شهوترانی‌های»[۸۷] سالیان آخر رژیم پهلوی تدارک کند. اما در نامه‌ای که خطاب به «جناب آقای خامنه‌ای» نوشت، سعیدی سیرجانی لحن و نظری دیگر داشت. می‌نویسد، «فرموده بودید چرا در انتقاد از حکومت شاه به جزییات اداری پرداخته‌ام. از همین انتقادهای جزئی هم شرمنده‌ام...»[۸۸] جوانه‌های این تغییر نظر را می‌توان در نوشته‌ای مشاهده کرد که در مرداد ۱۳۶۲ به چاپش سپرد و به مناسبت سفرش به کرمان نوشته شده بود. آن‌جا سخن از هتل آسمانِ کرمان است که گویا رئیس سابق ساواک کرمان بناکرده بود. سعیدی سیرجانی می‌نویسد، «[هتل] از باقیات صالحات مردی که هر چه بود و هر چه کرد، به فرهنگ و اقتصاد کرمان خدمت کرد... قضاوت پیشین من دربارهٔ او چنان نفرت‌آمیز و بیرحمانه بودکه اکنون شرمندهٔ عواطف تند خویشم... این سوابق را نوشتم تا امروز بتوانم دل به دریا بزنم و صبر به صحرا فکنم و بگویم که این مرد به کرمان خدمت کرده است و خدماتش اگر هم احیاناً آلودهٔ اخذ به ناحقی

بوده باشد، از برکت بذل به مستحقش، سزاوار گفتن است. عدالت یعنی به خوب و بد افعال مردم رسیدن...»[۸۹]

در زمینهٔ این کثرت‌گرایی و تساهل فکری، تنها استثنایی که به آن برخوردم نظرات سعیدی سیرجانی دربارهٔ یهودیان بود که به گمان من لحن و مضمون ناروای آن بقیهٔ آثار او را نمی‌برازد.[۹۰]

از دیگر ارکان اصلی دموکراسی، مسئلهٔ مسؤولیت فردی‌ست. شاید یکی از مهمترین جنبه‌های زندگی و آثار سعیدی سیرجانی را باید در این واقعیت سراغ کرد که انسانها را مسؤل افکار و اعمال خود می‌دانست. معتقد بود «فلسفهٔ آسته بیا، آسته برو» آتش در «بنیان اخلاقی» جامعهٔ ما افکنده است.[۹۱] می‌گفت اهل قلم باید همواره فارغ از مصلحت - اندیشی‌های سیاسی حرف دل خود را بزنند. او خود مصداق بارز این حس مسؤلیت بود. چه در نقد رژیم سلطنت، چه در مخالفت باکژی‌های بعدی، چه در حمله به شخصیتهای سیاسی حاکم و چه در جانبداری از شخصیت‌های معزول. سعیدی سیرجانی باکی به دل راه نمی‌داد و حرف دلش را بی‌پروا می‌زد. معتقد نبود «مأمور»ی جواز «معذور»ی‌ست. می‌گفت روشنفکران و سیاستمداران را باید در دادگاه تاریخ مسئول بدانیم. تندترین حملاتش در این زمینه متوجه تقی‌زاده بود. می‌گفت «تقی‌زاده حق ندارد بگوید من آلت فعل بیچاره‌ای بیش نبودم، و اگر گفت، ملت حق ندارد این عذر بدتر از گناه را بپذیرد.»[۹۲]

به همان شدت که به تقی‌زاده حمله کرده بود، در تمام سالهای بعد از انقلاب، بی‌پروا از زنده یاد خانلری، که شاید بتوان تنها مراد سعیدی سیرجانی‌اش خواند، جانبداری می‌کرد. حرمت دوستی را ارج فراوان می‌نهاد و در این کار مصلحت روزگار را وقعی نمی‌گذاشت. در روزگاری که علی دشتی معزول و منفور رژیم اسلامی بود و کمتر کسی در ایران جرأت می‌کرد نامی از او ذکر کند، سعیدی سیرجانی در «پیر ما...» شعری منثور و محزون در رثای آن مرد نوشت و مدعی شد که «تا سالها و شاید هم قرنها بعد، اگر نامی از ایران و نشانی از زبان فارسی در جهان باقی مانده بود، به یادش مراسم سده و هزاره برپا کنند و بر مزارش قبّه و بارگاه بسازند.» رسول پرویزی را «رندی

عالم‌سوز» می‌خواند که «با مصلحت‌بینی سر و کار نداشت.»[۹۳]

در عین حال سعیدی سیرجانی در دفاع از برخی شخصیتهای سیاسیِ جنجالی روزگار ما باکی نداشت. قوام‌السلطنه را «به حکم ذوق ادبی و طبع هنرشناسش... و به سائقهٔ تربیت دوران مشروطه‌خواهی از مدافعان سرسخت آزادی قلم»[۹۴] می‌خواند. در مقدمه‌ای (که ظاهراً با نام مستعار م. مستجیر) به چاپ جدید افسانه‌ها نوشت، مظفر بقایی را «شاگرد مکتب سقراط» خواند و تصریح کرد «ارادت من به مصدق کمتر از ارادتم به او نیست» و بقایی را از «اخلاقی‌ترین رجال سیاسی روزگارمان»[۹۵] دانست.

تنها در یک مورد سعیدی سیرجانی مأمور بودن را جوازی برای معذوری می‌دانست. در روزهایی که دادگاههای انقلاب به تیرباران دسته جمعی ارتشیان رژیم سلطنت مشغول بودند، سعیدی سیرجانی به اعتراض نوشت، «وظیفهٔ ارتشی در هر حالی و هر حکومتی دست به تفنگ بردن و دفاع از حکومت است و اطاعت بی‌چون و چرای امرای مافوق. این طبیعت کار اوست و به همین دلیل در هیچ دادگاهی به جرمی از این قبیل نمی‌توان محکومش کرد.»[۹۶] گرچه این نظر را می‌توان اعتراض شجاعانه‌ای به افراط دادگاههای انقلابی دانست، اما در چشم‌اندازی وسیعتر، حکمش را، به‌گمانم، باید محل شک دانست. در غیر این صورت، هرگونه اجحاف و کشتار ارتشیان، در هر رژیم و زمانی، مجاز از آب درمی‌آید.

گر چه پیش‌بینی آیندهٔ تاریخ گِره بر باد زدنی ابلهانه بیش نیست، اما همین پافشاری سعیدی سیرجانی بر مسئولیت فردی، همین حلم و حرمت‌داری در روابط انسانی و بی‌باکی و بی‌تعصبی در مسائل سیاسی، همین نثر شیرین و فخیم و ذهن تیزبین و پرفضل،... و مهمتر از همه، همین دفاع پی‌گیر و پیوستهٔ او از آزادی و آزادگی انسانها سبب خواهد شد که هرگاه آیندگان، از افق تاریخ به روزگار تیرهٔ ما وابنگرند، سعیدی سیرجانی را از نوادر روزگارمان خواهند دانست.

یادش گرامی باد.

۲۵ اسفند ۷۳

یادداشت‌ها

۱. اندیشهٔ نگارش این مقاله را مدیون توصیهٔ دکتر جلال متینی هستم. گفتگوهای مکررمان دربارهٔ سعیدی سیرجانی نه‌تنها حکایت از احاطهٔ کامل ایشان بر آثار سعیدی سیرجانی داشت، بلکه، حسب معمول، پر از ریزبینی و راهنمایی بی‌دریغ بود.
از فرزانهٔ میلانی و پرویز شوکت هم به خاطر همدلیها و راهنماییهای همیشگی‌شان تشکر می‌کنم.

۲. این بیت از فردوسی مطلع آخرین قطعه شعری‌ست که سعیدی سیرجانی در واپسین کتابش، بیچاره اسفندیار، آورده است. ر.ک.: سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. بیچاره اسفندیار. بتسدا، ۱۹۹۲. ص ۲۲۰.

۳. نظریه پردازانی گونه‌گون در این زمینه مطالبی خواندنی نوشته‌اند. برای مثال، رک:

Kundera, Milan. *The Art of the Novel.* N.Y. 1984.

ترجمهٔ فارسی این کتاب هم در ایران منتشر شده که متأسفانه به آن دسترسی پیدا نکردم.

۴. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. «آشوب یادها»، یغما، شمارهٔ مسلسل ۳۰۴، دی ۱۳۵۲، ص ۶۰۴.

۵. برای بحث در مقام طنز در آثار اراسموس رک.:

Huizinga, Johan. *Erasmus and The Age of Reformation.* N.Y. 1957. pp. 69.79.

۶. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. «احمدو»، ته بساط. بتسدا، ۱۹۹۱، ص ۲۱۷-۲۳۱.

۷. برای بحث درخشانی دربارهٔ جوهر مقاله، رک. به:

Lukacs, Georg. *Soul and Form. N.Y. 1973.*

۸. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. در آستین مرقع. کستامسا. ۱۹۹۴. ص ۲۰۱.

۹. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. «آشوب یادها»، یغما، آذر ۱۳۵۳، ص ۵۳۷.

۱۰. در آستین مرقع، ص ۹.

۱۱. ته بساط، ص ۱۶۷.

۱۲. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. ای کوته آستینان، کستامسا ۱۹۹۱. ص ۲۴۶.
۱۳. سید، «در سوگ سعیدی باید گریست.» به نقل از خاوران، دی ۱۳۷۳. ص ۷. سید می‌نویسد، «الحمدلله آن قدر نوشته، نوار ویدئویی و نوار کاست از مرحوم سعیدی باقی مانده است» که به راحتی بتوان تغییر نظرات او را نشان داد.
۱۴. گناه سعیدی سیرجانی، کمیتهٔ دفاع از سعیدی سیرجانی. کالیفرنیا، ۱۹۹۴. ص ۳-۱.
۱۵. بیچاره اسفندیار، ص ۳۵.
۱۶. ای کوته آستینان، ص ۲۰۳.
۱۷. همان‌جا، ص ۲۰۴.
۱۸. برای بحث مفصل این قضیه، رک. به:
Berlin, Isaiah. *Russian Thinkers.* N.Y. 1986. pp. 114-186.
نجف دریابندری ترجمهٔ شیوایی از این اثر به فارسی منتشر کرد.
۱۹. هدایت، صادق. نوشته‌هایی از صادق هدایت. سوئد. ۱۹۸۸. ص ۱۰۷-۱۱۴. «در راه جاه» به اسم مستعار «بت کن» به چاپ رسیده اما گویا نویسنده‌اش هدایت بود.
۲۰. ای کوته آستینان، ص ۵۹.
۲۱. سید. همان‌جا، ص ۷.
۲۲. خفیه نویسان انگلیس. وقایع اتفاقیه. به کوشش سعیدی سیرجانی. تهران ۱۳۶۱. ص بیست و هفت.
۲۳. اختلاف نظر در میان اندیشه‌وران غربی و شرقی در این باره فراوان است. برای بحثی در رد وجود چنین «روحیه»ها، رک.
Said. Edward. *Orientalism.* N.Y. 1978.
لئواشتراوس، متفکر محافظه‌کار پر نفوذ زمان ما، به جای دو «روحیه»، از دو «شهر: تمثیلی» یاد می‌کند. دستیابی به این مقاله را مدیون دوستم دکتر امید نودوشنی‌ام. رک.
Strauss, Leo. "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections." *Studies in Platonic Political Philosophy.* N.Y. 1983. pp. 147-174.
۲۴. در آستین مرقع، ص ۳۵۲.
۲۵. وقایع اتفاقیه، ص ۲۷.
۲۶. همان‌جا، ص ۳-۲.
۲۸. در آستین مرقع، ص ۳۰۶.
۲۹. همان‌جا، ص ۲۹۸.
۳۰. گناه سعیدی سیرجانی، ص ۳.
۳۱. ته بساط، ص ۱۹.

۳۲. در آستین مرفع، ص ۳۵۴.
۳۳. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. شیخ صنعان.؟ ؟. ادبار زمانه را بین که وقتی ناشری در امریکا به تجدید چاپ شیخ صنعان کمر همت می‌بندد، از بیم زیان مالی، از صرافت حروف چینی کتاب می‌افتد و همان متن مجلهٔ نگین را صفحه‌پردازی و تکثیر می‌کند. در روزگاری که در بسیاری از شهرهای امریکا، گاه در شبی دو یا سه هزار ایرانی هر کدام سی یا چهل دلار پول بلیط می‌دهند و دو سه ساعتی به اصوات «پاپ خوانان» ایرانی گوش فرا می‌دهند، شرم‌آور است که چنین جامعه‌ای حاضر به خرید کتابی «پرداخته» از شیخ صنعان نیست.
در بحث شیخ صنعان باید ذکر خیری هم از دکتر محمود عنایت کرد که بی‌گمان مخاطرات احتمالی چاپ شیخ صنعان را می‌دانست و پای لرزش نشست و مجلهٔ خود را پای این کار گذاشت.
۳۴. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. افسانه‌ها. کستامسا. ۱۹۹۲ ص ۲۷-۹۳. روایتی از شیخ ریا در سال ۱۳۴۰ منتشر شده بود. چاپ جدید همراه ابیات تازه‌ای‌ست که سعیدی سیرجانی بر متن افزوده است. گر چه این ابیات، که همه اشاره به زمان حال دارند، هم جالب‌اند و پر نیش، اما به گمانم، گاه در کل منظومه نیک نمی‌نشیند و شعر را از یکدستی و وحدت مضمونی محروم می‌کنند.
۳۵. ته بساط، ص ۱۸۱-۱۹۵.
۳٦. افسانه‌ها، ص ۵۸
۳۷. گناه سعیدی سیرجانی، ص ۲۹.
۳۸. در آستین مرقع، ص ۳۴۲.
۳۹. مدتهاست در غرب این بحث نظری جریان دارد که در جامعهٔ عرفی، می‌توان مذهبی باقی ماند و یکی از رایج‌ترین راهها برای این کار تعلق «فرهنگی» به آن مذهب است. برای بحث این قضیه در روایت عام آن، مثلاً رک.:
Morris. Charles. "The Price of Orthodoxy,"*The Atlantic,* March 1993, pp. 124-127.
سوای سعیدی سیرجانی، در چند سال اخیر نویسندگان دیگری نیز کم و بیش به همین مفهوم «تشیع فرهنگی» دلبستگی نشان داده‌اند. عبدالکریم سروش، به گمانم، در این راه گام می‌زند و حتی شنیدم که مهدی بازرگان در واپسین روزهای حیاتش به همین نظر رسیده بود. روایت مربوط به تغییر نظر مهندس بازرگان را از دوستم آقای حسن لباسچی شنیدم.
۴۰. در آستین مرقع، ص ۱۵.
۴۱. همان‌جا، ص ۳۸.

۴۲. همان‌جا، ص ۳۹.
۴۳. همان‌جا، ص ۳۹
۴۴. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. سیمای دو زن. تهران. ۱۳٦۷.
۴۵. ته بساط، ص ۱۳۵.
۴٦. همان‌جا، ص ۸۷
۴۷. در آستین مرقع، ص ۴۸.
۴۸. ته بساط، ص ۹۳.
۴۹. بیچاره اسفندیار، ص ۲.
۵۰. ته بساط ، ص ۸۸
۵۱. همان‌جا، ص ۷۷.
۵۲. همان‌جا، ص ۹۳.
۵۳. در آستین مرقع، ص ۱۲۷.
۵۴. همان‌جا، ص ۱۵.
۵۵. همان‌جا، ص ۸٦. گویا مقصود مهندس شریف امامی‌ست.
۵٦. همان‌جا، ص ۳۷-۵۱.
۵۷. ای کوته آستینان، ص ۱۷۳.
۵۸. همان‌جا، ص ۲۳۴.
۵۹. بیچاره اسفندیار، ص ۲۰۹.
٦۰. همان‌جا، ص ۱۹۳.
٦۱. همان‌جا، ص ۹۸.
٦۲. سیمای دو زن، ص ۲۴.
٦۳. همان‌جا، ص ۱۷.
٦۴. وقایع اتفاقیه، ص ۲۱.
٦۵. همان‌جا، همان صفحه.
٦٦. در برخی از مکتبهای تاریخنگاری و نقد ادبی این روزها بحثهای نظری جالبی دربارهٔ اهمیت حکایت گزیده طرح شده، مثلاً رک.:
Fineman, Joel. "The History of the Annecdote: Fiction, and Fiction", in *The New Historisism*. ed. by H. Veeser. New York, 1989, pp. 49-77.
٦۷. سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «در آستین مرقع»، یغما، شمارهٔ ۳۱۲، شهریور ۱۳۵۳. ص ۳۵۸. در این مقاله سعیدی سیرجانی، به عنوان عضو کمیسیونی در مبارزه با اعتیاد، مطالبی دربارهٔ مبارزه با انواع اعتیاد نوشته است.
٦۸. ته بساط، ص ۲۲.

۶۹. بیچاره اسفندیار، ص ۱۰۹.
۷۰. همان‌جا، ص ۱۱۲.
۷۱. شیخ صنعان، ص ۲۷.
۷۲. همان‌جا، ص ۳۷.
۷۳. در آستین مرقع، ص ۲۰۵.
۷۴. همان‌جا، ص ۴۳۶.
۷۵. سعیدی سیرجانی. علی‌اکبر. «آشوب یادها». یغما، شمارهٔ ۳۰۶، اسفندماه ۱۳۵۲، ص ۷۴۰.
۷۶. در آستین مرقع، ص ۵۲.
۷۷. سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. «آشوب یادها»، یغما، شمارهٔ ۳۰۴، دی ۱۳۵۲، ص ۶۰۵.
۷۸. همان‌جا، ص ۶۰۵
۷۹. همان‌جا، همان صفحه.
۸۰. در آستین مرقع، ص ۵۲.
۸۱. همان‌جا، ص ۲۱۳.
۸۲. همان‌جا، ص ۲۱۵.
۸۳. همان‌جا، ص ۲۶۳.
۸۴. همان‌جا، ص ۲۶۵.
۸۵. ته بساط، ص ۱۷۱.
۸۶. ای کوته آستینان، ص ۲۳۴. گویا سعیدی سیرجانی دکتر صدیقی را هم به نپذیرفتن نخست‌وزیری محمد رضاشاه تشویق کرده بود. این قول را از آقای دکتر محمدجعفر محجوب در سخنانی که در یادبود سعیدی سیرجانی در دانشگاه برکلی ایراد کردند، شنیدم.
۸۷. وقایع اتفاقیه، ص ۵.
۸۸. گناه سعیدی سیرجانی، ص ۱.
۸۹. در آستین مرقع، ص ۳۵۵.
۹۰. در مقدمهٔ وقایع اتفاقیه می‌نویسد:
شاید مطالعهٔ اخبار مربوط به یهودیها در جریان حوادث این سی‌ساله احساسات بشردوستانه شما را دیگر گون کند که چرا این اقلیت سرگردان دائماً در وحشت یک قران درآمد نامشروع را بر دو قران درآمد مشروع ترجیح می‌دهند و این چه حرص پولی‌ست که بنی‌اسرائیل را به همدستی دزدان می‌کشاند... این چه طبیعت تقلب پسند و حرص سوداگرایانه‌ای‌ست که به جان اینان افتاده است؟ شاید با خواندن این

گزارشها به مقایسهٔ رفتار متفاوت مردم با اقلیت ارمنی و یهودی بپردازید، و به همان نتیجهٔ البته نادرستی برسید که هیتلر آتش آشیان رسید.» (ص ۱۵).

۹۱. ته بساط، ص ۱۴۰.

۹۲. در آستین مرقع، ص ۱۸۹. دکتر جلال متینی بر این نظر است که شاید تصمیم سعیدی سیرجانی به چاپ متن کامل مقالهٔ دکتر شیخ‌الاسلامی که در دفاع از تقی‌زاده بود، در واقع به تلویح مؤید این واقعیت می‌تواند بود که سعیدی سیرجانی در مورد دست کم جنبه‌هایی از قضاوتش دربارهٔ تقی‌زاده تجدیدنظر کرده بود.

۹۳. همان‌جا، ص ۳۳۳.

۹۴. ته بساط، ص ۱۶۵.

۹۵. افسانه‌ها، ص ۱۳.

۹۶. ای کوته آستیان، ص ۲۳۶.

تجدد سیاسی

صدیقی و ارسطو

صدیقی و ارسطو

اندر بلای سخت پدید آید.
فضل و بزرگواری و سالاری

دکتر غلامحسین صدیقی از نوادر روزگار بود. در میان نسلی از دانشگاهیان ایران شهرتی اسطوره‌وار داشت. استاد ممتاز دانشگاه تهران بود و آوازهٔ فضلش، و حکایات مربوط به دقت و وسواس علمی‌اش، همه گیر. می‌گفتند، «بنیانگذار جامعه‌شناسی در ایران» است.[۱] می‌گفتند پُر می‌داند و کم می‌نویسد، چون «کمال طلب» است.[۲] می‌گفتند فضل و خرد را، حتی نزد آنان که در صف مخالفان سیاسی‌اش بودند[۳] قدر و ارج می‌شناسد و نزدش «آفتی نبود بتر از ناشناخت».[۴] می‌گفتند کار استادی خویش را سخت به جدّ می‌گیرد آن چنان که در روزهای وزارتش در کابینهٔ دکتر مصدّق حتّی یک بار هم از جلسهٔ درس غایب نشد.[۵] می‌گفتند با دوستان فروتن و با قدرتمندان بی‌پروا و در همه حال مُبادی آداب است. می‌گفتند ارسطو را صدرنشین مصطبهٔ تفکّر می‌داند و نه تنها جریان‌های نظری غرب را خوب می‌شناسد بلکه تاریخ و ادب ایران و اسلام را هم نیک می‌داند. بازخوانی «مقدمه» او بر ترجمهٔ آقای باستانی پاریزی از *اصول حکومت آتن*[۶] آشکارا نشان می‌دهد که هر آنچه درباره‌اش می‌گفتند همه عین حقیقت بود، بی‌ذرّه‌ای اغراق. در واقع، به رغم آن که او اغلب در آثارش، از سر فروتنی، اهمیت نوشته‌ها و درس‌هایش را کم جلوه می‌داد،[۷] اما فاضلی بی‌بدیل، ادیبی ایران‌دوست، محقّقی به غایت تیزبین و نکته‌دان و ارسطوشناسی ممتاز بود. هدف من در اینجا بررسی همهٔ آثار و اندیشه‌های او نیست. به کارنامهٔ سیاسی او هم کاری ندارم. تنها می‌خواهم با بازخوانی مقدمهٔ *اصول حکمت آتن* جوانبی از سبک کار ستودنی و

اندیشه‌های سیاسی او را بررسی کنم. این «مقدمه» به راستی مصداق بارز این قول بیهقی است که: «بباید دانست که فضل هر چند پنهان دارند، آخر آشکار شود چون بوی مشک.»[8]

***

تاریخ اندیشهٔ سیاسی را می‌توان، با اندکی اغماض، به دو نوع مکتب تقسیم‌پذیر دانست. برخی سودای ناکجاآباد در سر دارند؛ کاستی‌های انسان را برنمی‌تابند؛ طالب بازسازی روح و روان انسان‌اند؛ حقیقت را یکی می‌پندارند و رستگاری سیاسی را در گرو آن می‌دانند که اقلیّتِ عالم به این حقیقت باید قدرت مطلق را در کف گیرد. در این مکتب، حکّام قیّم و چوپان مردم‌اند. نزد آنها فرد نه غایت سیاسی که ابزار آن است. شهروند مطلوب هم کسی است که سوداها و خواست‌های فردی را یکسره فدای مصالح جمعی کند.[9] جمهور افلاطون را نخستین تجلّی صیقل یافتهٔ این مکتب دانسته‌اند و نه تنها گرته‌ای از حکومت مطلق مذهبی، بلکه شجرهٔ همهٔ حکومت‌های توتالیتر سدهٔ بیستم را نیز در همانجا سراغ کرده‌اند.[10]

برخی دیگر، نه جامعه‌ای کامل که حکومتی مطلوب و میسّر می‌طلبند. «انسان کامل» را تخیّلی بیش نمی‌دانند و بازسازی روح انسان را گره بر باد زدن می‌شمرند. نزد آنها حقیقت یکی نیست و انسان‌ها نه ابزار که هدف سیاست‌اند. دولت مطلوب هم نه قیّم که خادم شهروندان است. در این مکتب، معضل اساسی اندیشهٔ سیاسی یافتن توازنی میان خواست‌های فردی و مصالح جمعی است. عدالت سیاسی و اجتماعی هم تنها از طریق حکومت قانون یافتنی است. ارسطو را از نخستین منادیان این مکتب دانسته‌اند. «مقدمهٔ» دکتر صدیقی نه تنها وصفی درخشان از اجزای اندیشهٔ ارسطوست، بلکه در عین حال نشان می‌دهد که اندیشه‌های سیاسی وی، دست کم آن چنان که در «مقدمه» رخ نموده، ترکیبی است از همین سنّت ارسطویی، اجزایی از روش‌شناسی اثبات گرایی و اصول اندیشهٔ دمکراتیک عصر تجدد.

نخستین نکته‌ای که در مورد «مقدمه» جلب توجه می‌کند زمان نگارش آن است. *اصول حکومت آتن* اول بار در سال ۱۳۴۲، به همّت مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که در آن زمان دکتر صدیقی ریاستش را به عهده داشت، به چاپ رسید. چاپ دوّم آن در سال ۱۳۵۸ صورت گرفت. اگر این واقعیت را به یاد آوریم که *اصول حکومت آتن* شرحی است در فضایل و ریشه‌های تاریخی حکومت یکسره عرفی آتن و سرشت قانون اساسی بیش و کم دمکراتیک آن، آیا می‌توان گمان برد که دکتر صدیقی، که به سختی دست به قلم می‌بُرد، صرفاً از سر تصادف، در آن زمان نگارش چنین مقدمه‌ای را تقبّل کرد؟

می‌گویند بازاندیشی در آثار قدمایی چون افلاطون و ارسطو درست در لحظات بحران اجتماعی ضرورت پیدا می‌کند.[11] ایران هم در سال ۱۳۴۲ و هم در ۱۳۵۸ دوره‌هایی سخت بحرانی را پشت سر می‌گذاشت. از سویی، الهیات عَلَم چیرگی بر سیاست را برافراشته بود و، از سویی دیگر، ایدئولوژی‌های مطلق‌اندیش جانشین تفکر می‌شد و اقتدار فردی پایه‌های قدرت قانون را تضعیف می‌کرد. آیا نباید «مقدمه» را نوعی هشدار سیاسی یا مداخلهٔ زیرکانه در بحثی تاریخی دانست که در آن زمان در ایران آغاز شده بود؟ گر چه می‌دانیم که دکتر صدیقی در مورد همهٔ رخدادهای زمان خود یادداشت‌هایی دقیق می‌نوشت[12] و لاجرم ارزیابی دقیق نیّات سیاسی او در نوشتن این «مقدمه» تنها زمانی شدنی است که این گنجینهٔ بسیار مهم به چاپ سپرده شود، ولی آیا نمی‌توان گمان برد که او می‌خواست با بازخوانی ارسطو در سال ۱۳۴۲، ندای اعتدال سر دهد و به تأسّی از «معلّم اوّل» عقل سلیم و نقّاد را جانشین اندیشه‌های استبدادی، تعبدی و افراطی کند؟ آیا همانطور که جریان ۱۵ خرداد پیش پردهٔ انقلاب اسلامی بود، بازخوانی دکتر صدیقی از ارسطو هم پیش درآمد مواضع دلیرانهٔ او در اوج تحوّلات انقلابی نبود؟ آیا وقتی از سویی می‌گفت «ارسطو قانون اساسی را برای تأمین آزادی می‌داند نه

تحدید آن و تغییر مکرّر قانون را زیان‌بخش می‌خواند (ص که)* و می‌افزود که «قدرت را تا ممکن است باید به قانون سپرد نه به افراد» (ص کز) و از سویی دیگر هشدار می‌داد که «علم سیاست نزد ارسطو اساسی‌تر از علم اخلاق است» (ص یب)، اوضاع زمان و دو قطب سیاسی قدرتمند آن روزگار، یعنی قدَر قدرتی فردی و مکتبی، را مراد نداشت؟

در همان چند صفحهٔ نخست، نکته مهم دیگری نیز جلب توجه می‌کند. اگر به نمای صفحهٔ دوم مقاله نظری بیفکنیم، می‌بینیم که از هفت سطر متن نسبتاً درشت و ۱۷ سطر یادداشت نسبتاً ریز تشکیل شده. کلّ «مقدمه» هم ترکیبی است از حدود ۳۸۰ سطر متن و ۳۲۰ سطر یادداشت. این ترکیب، به‌گمان من، هم بنیادی معرفت شناختی دارد و هم نشانه‌ای است از سبک کار ویژهٔ دکتر صدیقی. نزد او نه تنها به راستی «از حدیث حدیث شکفد»[۱۳]، بلکه ترکیب تصویری صفحه، و رابطهٔ متن و حاشیه، به ظاهر تأکیدی است بر این باور که آنچه راوی در این «مقدمه»، و راویان منقول در یادداشت‌ها، نوشته‌اند، جملگی حاشیه‌ای است بر ارسطو که تألیفاتش «بیشتر از زاده‌های فکر هر متفکّر دانای تیزبینِ ژرف اندیشی بر عقل و ذهن بشر حکمفرما بوده است». (ص ط).

نکتهٔ مهم دیگر این حواشی را در مضمونشان سراغ باید کرد. دکتر یحیی مهدوی، در مقدّمه‌ای که بر کتاب ***جنبش‌های دینی ایرانی در قرون دوّم و سوم هجری*** دکتر صدیقی نوشته، به این نکته اشاره کرده که «دکتر صدیقی رفت و از خود انبوهی شگفت‌انگیز یادداشت ـ مخصوصاً راجع به مسائل فرهنگی و اجتماعی ایران ـ به جا گذاشت.»[۱۴] ثمره و نشان آن یادداشت‌های انبوه را در همین حاشیه‌های پُربار می‌توان یافت. گاه، نزد برخی از اهل تحقیق ایرانی و فرنگی، یادداشت‌های متن نوعی سیاهی لشکر فکری‌اند، بیشتر به کار فضل‌فروشی به خواننده یا ارعاب و تخطئه رقیب می‌آیند و ربطی چندان به

* هر جا در متن به شمارهٔ صفحه‌ای اشاره شد مراد صفحات «مقدمه» کتاب اصول حکومت آتن است.

موضوع بحث و روایت ندارند. امّا حاشیه‌های دکتر صدیقی در «مقدمه» جزئی اساسی و اجتناب‌ناپذیر از اسطقس روایت‌اند و شجره و تطوّر واژه‌ها و مفاهیم گونه‌گون ارسطویی را در «کتاب‌های دورهٔ اسلامی» (ص ی) باز می‌جویند.

در واقع، از لحاظ سبک، نکتهٔ جالب دیگر روایت متن و حواشی «مقدمه» ایجاز آنست. در غرب، «اقتصاد کلام و اندیشه» را یکی از شرایط مقدماتی تفکّر و روایت علمی دانسته‌اند. همزمان با تجدّد بود که طمطراق و تفصیل و اطناب کلام رایج در متون قرون وسطی جای خود را به ایجاز و سادگی روایی داد. «مقدمهٔ» دکتر صدیقی مصداق بارز و نوعی سرمشق ایجاز علمی و اقتصاد کلامی است. گمان نکنم در آن کلمه‌ای را بتوان زاید شمرد و بود و نبودش در متن را علی‌السویه دانست.

با استفاده از همین ایجاز، دکتر صدیقی در نوشته‌ای کمتر از ۲۷ صفحه، مدخلی سخت دقیق و پُربار بر اندیشه‌های سیاسی ارسطو تدوین کرده است. در عین حال، از میان انبوه آراء ارسطو، تأکید را بیشتر بر نکاتی گذاشته که به مسائل تاریخی آن روز ایران ربطی مستقیم پیدا می‌کرد.

به گمان دکتر صدیقی یکی از وجوه اساسی تمایز میان ارسطو و افلاطون، نظرات گونه‌گونشان دربارهٔ رابطهٔ سیاست و اخلاق بود. این اختلافات دو محور عمده داشت: یکی ریشه‌شناسی اخلاق و دیگری رابطهٔ سیاست و اخلاق. بنیاد این اختلافات، برداشت متفاوت ارسطو و افلاطون از حقیقت بود. به عبارت دقیق‌تر، «مخالفت ارسطو با استاد مبنی بر مخالفت اصولی او با نظریهٔ مُثل و حکومت افلاطون است.» (ص یا) حاصل اجتناب‌ناپذیر نظریهٔ مُثل افلاطون تقسیم جامعه به اقلیتی فیلسوف منش و مستحق حکمرانی و اکثریتی در بند شهوات جسمانی و نیازمند قیّم و حکم‌بَرداری است. تنها فلاسفه‌اند که مرارت دست یافتن به عالم مُثل را بر خود هموار می‌کنند و به اعتبار همین تقوا و معرفت، حق حکمفرمایی می‌یابند و در مدینهٔ فاضله‌شان اخلاق همواره بر سیاست رجحان دارد. در مقابل عالم مُثل افلاطونی، ارسطو، به گفته دکتر صدیقی «روش تاریخی» را به کار می‌گرفت و «بدون پیروی از مذهب جزمی» به «آثار و احوال اقوام» توجه داشت (ص کو) و «امور اخلاقی

را قابل دقّت و صراحت و قطعیت ریاضیات» نمی‌دانست. (ص ی) به سخن دیگر، ارسطو «فضیلت را برخلاف افلاطون ثابت نمی‌داند و معتقد است که اخلاق و سیاست مبتنی بر حکم‌هایی است که از وجدان مردان با فضیلت، یعنی آنان که عقل را رهنمون و رهبر خویش کرده‌اند ناشی می‌شود.» (ص یا) به همین خاطر، برخلاف سقراط و افلاطون که «اخلاقیات را بر سیاست» ترجیح می‌دادند و «امور سیاسی و اجتماعی را بر علم اخلاق قایم و پایدار می‌دانستند.» (ص یب)، ارسطو سیاست را مقدم بر همه امور می‌داند و به علاوه «در مسأله رابطهٔ فرد با جامعه و حدود قدرت دولت بیش از افلاطون معتقد به حقوق فرد است.» (ص یب) در واقع، ارسطو، آن چنان که دکتر صدیقی به تأکید می‌نویسد، به نوعی کثرت‌گرایی اخلاقی باور داشت. می‌گفت «رای افلاطون ... راجع به خیر» درست نیست و در عوض استدلال می‌کرد که رأی مردم درباره اخلاق «مختلف است و خیر، مانند وجوه فعالیت انسانی، تنوّع پیدا می‌کند.» (ص یا) دکتر صدیقی نیک می‌دانست که این «رای در حدّ و مقام خود، چنانکه پوشیده نیست، از نظر علم جدید اعتبار و وزنی دارد.» (ص یا) گویا او می‌دانست که اساس دمکراسی، و پادزهر توتالیتاریسم، همین باور به کثرت حقیقت و تنوّع اخلاق است. شالودهٔ کثرت‌گرایی سیاسی همین کثرت گرایی اخلاقی است و شالودهٔ انواع حکومت‌های مطلق مذهبی، باور متقن به احکام اخلاقی الهی ابدی و ازلی.[۱۵]

ارسطو تنها در زمینهٔ عالم مُثل با افلاطون اختلاف نداشت. نوع حکومتی که در طلبش بود نیز با جمهور ناکجاآبادی افلاطون، که زیر نگین فیلسوف ــ شاه جای داشت، تفاوت‌هایی اساسی پیدا می‌کرد. دکتر صدیقی، در حالی که به ظاهر گوشهٔ چشمی به مارکسیست‌های زمان داشت، معتقد بود که از نظر ارسطو، دولت، برخلاف آنچه دیگران گفته‌اند، پدیده‌ای عارضی و تاریخی نیست. به عبارت دیگر، انسان بدون وجود دولت تصورپذیر نیست. می‌گفت «ارسطو... معتقد است که آدمی فقط در جامعه می‌تواند استعدادات و قوای خود را به ظهور و عمل رساند... دولت در نظر وی محصول تقلید و مواضعات و زد و بندهای سیاسی نیست بلکه ثمره و نتیجه طبیعی زندگی و نیازمندی‌های

اجتماعی است.» (ص کد) رسالت این دولت نه تحقق کمال فلسفی است، نه اجرای ارادهٔ الهی. در عوض، ارسطو «برای هر حکومت که بتواند دو اصل نظم و آزادی نسبی را محفوظ و ملحوظ دارد و با حاجت‌های زمانی و مکانی اجتماع سازگار باشد ارزش قایل» بود. (ص که)

در میان انواع حکومت، ارسطو حکومت شاهی را، بالقوّه، بهترین و بدترین انواع حکومت‌ها می‌دانست. می‌گفت زمانی بهترین نوع حکومت است که «در آن قدرت از جانب یک تن ... به نفع همگان» به کار می‌رود (ص که) در عین حال می‌گفت این نوع حکومت‌ها «دیریاب»اند و نظام شاهی اغلب به «جبّاری» می‌گرود. بالمآل بهترین حکومت را «حکومت طبقهٔ متوسط» می‌دانست که در آن «همهٔ مردان آزاد شرکت می‌جویند و طبقات متوسّط در آن صاحب نفوذ و موجب حفظ اعتدال میان وضیع و شریف‌اند و هر کس به نوبهٔ خود فرمانده و فرمانبردار است.» (ص کو) حکومت طبقهٔ متوسط بیش از هر چیز حکومت قانون است. به گفتهٔ ارسطو، «قانون حاکم و دادرسان و حاکمان خادمان قوانین‌اند... او می‌گوید فردفرد مردم ممکن است نالایق و اشتباه‌کار باشند. اما جمع مردم بهرحال از حیث نیروی جسمی و عقلی و قوّت تمیز بر فردفرد برتری دارند.» (ص کز) در عین حال، در حکومت طبقهٔ متوسّط «از افراط و تفریط میان اشراف و زیردستان» (ص ل) خبری نیست. برابری مطلق هم محلّی از اعراب ندارد چراکه «در رعایت برابری هم باید هنر و شایستگی افراد ملحوظ باشد. چه برابر داشتن لایق و نالایق محروم کردن مردم لایق است و این خود ایجاد نوعی نابرابری است.» (ص ل) روایت دکتر صدیقی در این باب، و نظراتش در دفاع از مالکیت خصوصی (ص له) همه شباهتی تام به آرای برخی از فصیح‌ترین نظریه پردازان مدافع نظام دمکراسی پارلمانی دارد.[۱۶]

در واقع، رعایت همین نوع عدالت و حکومت قانون را ارسطو تنها راه جلوگیری از انقلاب می‌داند. دکتر صدیقی تأکید دارد که ارسطو «نشر عدالت را در جلوگیری از انقلاب بسیار مؤثر می‌داند... راه رفع انقلاب را باید پیش از وقوع، با فکر و مطالعه و تدبیر جست و دانست که علل انقلابات هیچ گاه خُرد و

حقیر نیستند هر چند بهانهٔ انقلابات ممکن است حقیر و ناچیز باشند.» (ص لا) گرچه دکتر صدیقی این عبارات را در سال ۱۳۴۲ از قول ارسطو نوشت، اما مطالبی که در اردیبهشت ۱۳۴۰ در میتینگ جبهه ملی در جلالیه مطرح کرد،[۱۷] گفته‌هایش در زندان در نوروز سال ۱۳۴۲،[۱۸] مخالفتش با بازداشت آیت‌الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲ و بالاخره آنچه گویا در سال ۱۳۵۷ در جریان تشکیل مذاکرات مربوط به کابینه به شاه گفت،[۱۹] همه ریشه در این نقطه نظر اساسی ارسطو دارند.

اگر اجزای گوناگون روایت دکتر صدیقی از اندیشهٔ سیاسی ارسطو را کنار هم بگذاریم، به گمان من، تصویری بسیار شبیه حکومت دمکراتیک قانون می‌یابیم. از این بابت می‌توان گفت که قرائت او از ارسطو یکسره متفاوت از برداشت آن دسته از متفکّران عالم اسلام است که پیش از او از ارسطو تأثیر پذیرفته‌اند. آنان جملگی ارسطو را در خدمت اثبات احکام اسلامی می‌گرفتند، امّا دکتر صدیقی، گر چه در خلوتِ اعتقادات مذهبی خویش، مسلمانی مؤمن بود،[۲۰] از ارسطو روایتی یکسره عرفی مراد می‌کرد. انگار خود او نیز به این تفاوت واقف بود، چون در یکی از یادداشت‌های «مقدمه» می‌نویسد: «طماس اکوینی (۱۲۷۴-۱۲۲٦ م) ایتالیایی و دانته دانشمند و شاعر ایتالیایی (۱۳۲۱-۱۲٦۵ م) در مذهب سیاسی از پیروان [ارسطو]یند و در فرهنگ اسلامی جماعتی از صاحب‌نظران و متفکران مانند کندی و فارابی و عامری و مسکویه و ابن‌سینا و ابن‌رشد و نصیرالدین طوسی و جمال‌الدین دوانی در حکمت عملی از او متأثرند.» (ص له) بی‌گمان دکتر صدیقی، مانند طماس اکوینی، در «مذهب سیاسی» پیرو ارسطو بود.

البته این پیروی به هیچ روی به آن معنی نبود که از ارسطو بتی عاری از عیب بسازد. برعکس، یکی از علل ارجمندی کار ارسطو را احترازش از «مطلق‌پسندی و خیال پردازی‌های حوزهٔ علمی افلاطون» (ص یج) می‌دانست و در این زمینه ارسطو را سرمشق کار خود قرار داد و ایرادهایی مهم بر «حکیم مطلق» و «معلم اول» وارد دانست. این ایرادها هم در عرصهٔ روش شناسی‌اند، هم در سطح آرای سیاسی. از سویی دیگر هم صدیقی، که گویا همواره گوشه

چشمی به عقاید اثبات گرایی *positivism* داشت،[۲۱] احکام هنجاری را یکسره از احکام وصفی متمایز و مجزّا می‌دانست و می‌خواست. یادداشت‌هایی که او خود در جایی دیگر در وصف رخدادهای روزهای ۲۸ و ۲۹ مرداد به قلم آورده نمونهٔ حیرت‌آوری است از نحوهٔ کاربرد زبان صرفاً وصفی. با آنکه دکتر صدیقی ارادتی خاص به دکتر مصدق داشت، و به رغم آنکه پس از کودتای ۲۸ مرداد به زندان افتاد، لحن یادداشت‌هایش در این باب لحن جرّاحی را می‌ماند که فارغ از هرگونه هیجان، واقعیت حال مریضی را به زبانی دقیق و موشکاف بیان می‌کند.[۲۲] در «مقدمه» هم تأکید دارد که داوری‌های ارزشی را نباید با مشاهدات عینی مخلوط کرد و از همین زاویه بر ارسطو ایراد می‌گیرد که «گاه مطالعهٔ او... از صورت عینی و خبری بیرون آمده نتیجه‌اش به قاعده‌گذاری و دستوردهی و صدور حکم‌های ارزشی و تکلیفی رسیده است.» (ص کط)

به علاوه، به زعم دکتر صدیقی، تألیفات ارسطو در «اجتماعیات ... خالی از نقایص نیست.» (ص کد) در این مورد وی ارسطو را هم به خاطر بی‌اطلاعی‌اش از تاریخ و تحولات «تشکیل شاهنشاهی ایران» (ص له) می‌نکوهد و هم از این لحاظ که او به «فرضیه‌هایی موهومی چون مقابل هم قرار دادن یونانی و غیر یونانی، پست شمردن جمعی از مردم،... تقسیم نوع بشر به دو دستهٔ آزاد و بنده، و بر حق دانستن اصل بردگی... و قول به عدم تساوی زن و مرد و پست شمردن زنان و عدم عنایت کامل به حقوق آنان» باور داشت. (ص له)

شاید بتوان همین روش دکتر صدیقی را سرمشق قرار داد و گفت ایرادی هم بر «مقدمه» درخشان ایشان وارد است. به رغم استقصایی که رسم کارش بود، و به رغم آنکه در مقدمهٔ *قراضهٔ طبیعیات* منسوب به ابن‌سینا[۲۳] به تفصیل نشان می‌دهد که شاید آن کتاب در اساس کار ابوعلی سینا نبوده، اما در مقدمهٔ *اصول حکومت آتن* به نکتهٔ نسبتاً مهمی در باب چند و چون تألیف این کتاب اشاره نمی‌کند. از همان زمانی که در سال ۱۸۹۱ نسخه نایاب متن اصلی *اصول حکومت آتن* یافته شد، برخی از محقّقان بر آن بودند که شاید این نوشته کار

ارسطو نیست و از سوی یکی از شاگردان او فراهم آمده است.[۲۴] به هر حال «مقدمهٔ» دکتر صدیقی بیش از هر چیز مدخلی است پُربار بر اندیشه‌های ارسطو و چنین نقصان ناچیزی از ارج و اعتبارش هیچ نمی‌کاهد. به علاوه، آنچه که بیهقی در باب استاد خود گفته بود به راستی دربارهٔ استاد نسل ما دکتر صدیقی هم صدق می‌کند که «مردی بزرگ بود این استاد» و باید قلم‌ها را لختی بر وی بگریانیم.

۱۶ آذر ۷۶

یادداشت‌ها

۱. برای سخنرانی دکتر صدیقی در مراسم بزرگداشت ارتقای او به مقام استادی ممتاز در هجدهم بهمن ۱۳۵۲، ن.ک.: صدیقی، دکتر غلامحسین. «بزرگداشت بنیانگذار جامعه‌شناسی در ایران.» نامهٔ علوم اجتماعی، شمارهٔ ۴، تیرماه ۱۳۵۳، ص ۶ـ۳.
۲. یحیی مهدوی، «پیشگفتار» در غلامحسین صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی در قرون‌های دوم و سوم هجری، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۲.
۳. برای مثال، دکتر صدیقی گویا دربارهٔ تقی‌زاده گفته بود: «از زمان خواجه نصیرالدین طوسی، یا به تحقیق در این دو سه قرن اخیر به وسعت معلومات مرحوم تقی‌زاده کسی در ایران به عرصهٔ وجود نیامده است.» ن.ک.: علی‌اصغر سعیدی، «ساعتی با استاد» در یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی: فرزانه ایران زمین، گردآوری دکتر پرویز ورجاوند، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۸۱. در جایی دیگر، دکتر صدیقی گفته بود، «بزرگ‌ترین عیب ما (ایرانی‌ها) بی‌انصافی است. بی‌انصافی در داوری دربارهٔ دیگران»، همان، ص ۳۱۲. امّا دکتر صدیقی خود به غایت منصف بود.
۴. عین عبارت را دکتر صدیقی در نوشته‌ای به نام «خسن و خسین هر سه دختران مغاویه: پاسخی به روزنامه جمهوری اسلامی»، آورده است همان، ص ۱۸۱.
۵. برای بحث جالبی دربارهٔ چگونگی شکل گرفتن مرکز مطالعات و تحقیقات اجتماعی و سلوک استادی دکتر صدیقی، ن.ک.: «گفتگو با دکتر احسان نراقی»، کلک، شماره ۷۲ـ۷۱، بهمن ۱۳۷۴، ص ۵۶۹ـ۴۹۹.
۶. ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمهٔ و تحشیه باستانی پاریزی. مقدمهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۵۸.
۷. به عنوان نمونه ن.ک.: دکتر صدیقی، نامهٔ علوم اجتماعی، تیر ۱۳۵۳، ص ۶ـ۳.
۸. خواجه ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶، ص ۲۶۵.
۹. برای بحث درخشانی در این باب ن.ک.:

Sheldon Wolin, *Politics and Vision,* Boston, 1960. pp. 34-51.

برای بحث مهم دیگری در این زمینه، ن.ک.:

Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity,* ed. by Henry Hardy, New York, 1991 pp.1-48.

۱۰. مهم‌ترین بحث در این زمینه از سوی پوپر طرح شد. ن.ک.:
Karl Popper, *The Open Society and Its Enemy,* Vol. I, New York, 1979.

۱۱. ن.ک. به:
Leo Strauss, *The City and Man,* Chicago, 1978, pp. 1-13.

۱۲. داریوش آشوری، «صدیقی مرد اخلاق، مرد علم، مرد سیاست»، در یادنامهٔ دکتر غلامحسین صدیقی، ص ۵۷-۲۵۱.

۱۳. بیهقی، همان، ص ۱۷۰.

۱۴. مهدوی، همان، ص ۱۱.

۱۵. برای بحثی در این‌باره، ن.ک. به: Berlin, op. cit,pp. 49-90 و نیز:
Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity,* New York, 1980, pp. 3-96.

۱۶. برای مثال، جیمز مَدیسن (Madison) یکی از این مدافعان است. برای نظراتش، ن.ک.:
James Madison. "Federalist Paper 10," *Federalist Papers,* New York, 1948.

۱۷. یادنامهٔ دکتر غلامسحین صدیقی، ص ۱۶۳-۱۵۷.

۱۸. همان، ص ۲۶۴.

۱۹. همان، ص ۲۲۰. در مورد مخالفت دکتر صدیقی با بازداشت آیت‌الله خمینی در خرداد ۱۳۴۲، ن.ک. به: همان، ص ۱۸۱.

۲۰. شواهد در این باب فراوان‌اند، مثلاً همان، ص ۸۳-۱۷۷.

۲۱. آقای یحیی مهدوی که از قدیمی‌ترین و نزدیک‌ترین دوستان دکتر صدیقی بود، در این زمینه، به قید احتیاط فراوان می‌نویسد: «تا آنجا که گاهی از فحوای کلامش چنان استنباط می‌شد که با تحصّلیان و اصحاب مذهب اصالت علم چندان بی‌میانه نیست.» ن.ک.: مهدوی، همان، ص ۱۲.

۲۲. «کودتای ۲۸ مرداد به روایت دکتر صدیقی» در یادنامه دکتر غلامحسین صدیق، ص ۱۴۱-۱۱۹.

۲۳. این مقدمه خود آیتی است دیگر از دقّت و وسعت اطلاعات دکتر صدیقی و او آن را «به فرّخی و پیروزی در روز دوشنبه بیست و چهارم اسفند ماه... در زندان لشکر دو زرهی حومهٔ تهران» به پایان رساند. غلامحسین صدیقی، «مقدمه» در قراضهٔ طبیعیات منسوب به شیخ رئیس ابوعلی‌سینا، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹.

۲۴. برای شرح مفصل این مبحث، ن.ک.:
Aristotle, *The Athenian Constitution,* tr. by R. J.Rhodes, New York, 1986. pp. 9-372.

نقد کتاب

حلقهٔ صفویه
ناصرالدین شاه
بابک احمدی

حلقهٔ صفویه

Calmard, Jean, (Ed.) *Études Safavides*. Institut Francais de Recherche en Iran Paris-Tehran. 1993,pp.383

ژان کالمار (زیرنظر)،مطالعات صفوی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، پاریس - تهران، ۱۹۹۳، صفحات: ۳۸۳

Melville, Charles,(Ed.)*Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*.I.B. Tauris & Co. Published in Association with the Centre of Middle Eastern Studies of the University of Cambridge. London. 1996, pp.426

چارلز ملویل (زیرنظر) ایران صفوی: تاریخ و سیاست در یک جامعهٔ اسلامی، با همکاری مرکز مطالعات خاورمیانهٔ دانشگاه کمبریج، لندن، ۱۹۹۶، صفحات: ۴۲۶

نطفهٔ «ایرانِ» نو در عصر صفویه بسته شد. در این دوران بود که ایرانِ یکپارچهٔ ساسانی، سرانجام پس از گذشت نهصد سال از تجزیه و حاکمیت بیگانگان وارهید و به سان سرزمینی واحد، زیر نگین حاکمیتی مقتدر و متمرکز، حیاتی نو یافت.

نوباوگی ایران جدید هم در عصر صفویه (۱۵۰۱-۱۷۲۲) بود. در همان دوران بود که شیعهٔ اثنی عشری را مذهب رسمی ایران اعلام کردند و تماس ایران با اروپا در سطح و شکل تازه‌ای آغاز شد. نخستین جوانه‌های تجربهٔ تجدد هم در همین دوران در ایران ظاهر گردید. و باز در همان عصر صفویه بود که ایران از اوج قدرت شاه عباسی به حضیض ذلت شاه سلطان حسینی افتاد. دوراندیشی و درایت اولی، اصفهان را آباد و «نصف جهان» کرد و خشک‌اندیشی و بی‌کفایتی دومی، همان شهر را لگدکوب ستم ستوران افاغنه ساخت. در همان دوران بود که حکمت ملاصدرا و «مکتب افلاطونی»[1]، نیز در کنار تشیع جزم‌اندیش ملامحمد باقر مجلسی نضج گرفت.

خوشبختانه مدتی‌ست که مورخان و محققان ایرانی و خارجی به اهمیت ویژهٔ تاریخ ایران صفوی واقف گردیده‌اند. به گمانم، می‌توان مدعی شد که گر چه کماکان نکات ناشکافتهٔ بسیاری دربارهٔ اوضاع ایران آن زمان باقی‌ست، ولی تاریخ عصر صفویه را بهتر از هر عصر دیگر تاریخمان می‌شناسیم. سفرنامه‌ها، خاطرات، اسناد و مدارک، نامه‌ها وگزارشها وکتابها و مقاله‌های مربوط به این عصر از لحاظ کمّی و کیفی به راستی حیرت‌آورند. بخشهای مهمی از این منابع به زبانهای هلندی، انگلیسی، فرانسه، آلمانی، ایتالیایی، لاتینی، پرتغالی، روسی، اسپانیایی، ترکی و عربی‌اند و در اقصی نقاط جهان موجود است. کندوکاو در این آثار و اسناد چنان وسعتی دارد که برخی می‌گویند امروزه باید از وجود رشته‌ای به نام «مطالعات صفوی» (یا به قول آقای کالمار "Etude Safavide") یاد کرد. دو کتاب مورد بحث من در این مقاله هم جزیی از این سنت‌اند و هم در عین حال، به عنوان دو مجموعهٔ به هم پیوسته و به اقتضای غنای روایتشان، قاعدتاً نقطهٔ اوجی در این سنت به شمار می‌آیند. مقالات این دو مجموعه هر یک با دقتی ستودنی و زبانی دقیق و بی‌پیرایه، گوشه‌هایی از تاریخ عصر صفویه را بررسی می‌کنند، و هر کدام، به مدد استقصایی که برازندهٔ هر کار تحقیقی جدی‌ست، منابع موجود در عرصهٔ مورد بررسی خود را برمی‌شمرند و به کار می‌گیرند و در نتیجه، هر دو کتاب ترکیبی‌ست ستودنی از باریک‌بینی در موضوع، و جامعیت در منابع.

کتاب *مطالعات صفوی* به همت و ویرایش آقای ژان کالمار، از ۱۸ مقاله، و کتاب *ایران صفوی*، که آقای چارلز ملویل ویرایش وگردآوری آن را برعهده داشته، از ۱۵ مقاله تشکیل شده است. هر دو، حاصل سخنرانیهای «حلقه صفویه» (Round Table on Safavid Studies) است که اولی در مارس ۱۹۸۹ در پاریس و دوّمی در سپتامبر ۱۹۹۳ در کمبریج انگلستان تشکیل شد.[۲]

هیچ یک از این دو کتاب تاریخ جامع دوران صفویه نیست. از این بابت می‌توان عنوان کتاب آقای کالمار، یعنی *مطالعات صفوی* را دقیقتر از عنوان کتاب آقای ملویل، یعنی *ایران صفوی* دانست. در عنوان *ایران صفوی* گویی این ادعا مستتر است که همهٔ جوانب عصر صفویه محل اعتناء بوده، حال آن که

واقعیت کتاب سوای این است. در حقیقت بسیارند مطالب مهم تاریخ صفویه (از قبیل اندیشه‌های ملامحمد باقر مجلسی، رابطه با دولت عثمانی، ساخت سیاسی دربار صفوی و بسیار مسائل دیگر) که در هیچ یک از این دو کتاب مورد بحث قرار نگرفته‌اند. از سویی دیگر، مقالات ایران صفوی از یکدستی بیشتر برخوردارند. همهٔ نوشته‌های آن مقالاتی پربار و تحقیقی‌اند، حال آن‌که در مجموعهٔ آقای کالمار، قطعات کوتاهی (چون «اسناد صفویه در بایگانیهای ترکیه»[۳] (ص ۱۳-۱۷)) و «مأموریت فلوریو بنونی در بخارا ...»[۴] (ص ۲۴۷-۲۵۱) راه یافته است که آنها را باید نه مقالاتی تحقیقی بلکه یادداشتهایی کوتاه و کم ملاط دانست.

از سوی دیگر، از چند جهت مهم، این دو کتاب شباهتهای فراوانی به هم دارند. در هر دو، اکثر نویسندگان غیر ایرانی‌اند؛ در هر دو، بخش بسیار مهمی از مآخذ مقالات و تحقیقات مبتنی بر تلاش پر ارزش محققان غیر ایرانی‌اند؛ در هر دو، نویسندگان، هر یک جنبه‌ای جزئی از تاریخ صفویه را موضوع کار خود قرار داده‌اند. از این بابت، قیاسی مضمونی و سبکی میان مقالات این دو مجموعه و شمار فراوانی از آثار مهم ایرانیانی که دربارهٔ تاریخ صفویه مطالبی نوشته‌اند گریزناپذیر جلوه می‌کند. مورخانی چون آقایان فلسفی و باستانی پاریزی نگاهی کلی به تاریخ دارند؛ می‌خواهند «زندگی شاه عباس» یا «اقتصاد عصر صفویه» را بررسی کنند و سبک روایی مطلوبشان نوشتن کتاب است. محققان این دو مجموعه، در مقابل، نگاهی سخت جزئی به تاریخ دارند و سبک روایی مطلوبشان مقاله‌نویسی‌ست. می‌دانند که در محدودهٔ یک مقالهٔ چند ده صفحه‌ای، فی‌المثل شاید بتوان تنها «وضع تجار ارمنی شهر جلفا در پایان سده شانزدهم»[۵] را بررسی کرد.

می‌توان گامی پیشتر نهاد و ادعا کرد در این مقالات نوعی روش شناسی تاریخی نیز مستتر است که آن را قاعدتاً باید اثبات‌گرایی *(positivism)* تاریخی خواند. نسب این روش به دکارت تأویل‌پذیر است که می‌گفت شناخت هر پدیده مستلزم تقلیل آن به کوچکترین و تفکیک ناپذیرترین جزء آن است. در سدهٔ نوزدهم، این اصل فلسفی به پیدایش روشی انجامید که اثبات

گرایی نام گرفت و هدف «تحقیق» راگردآوری هر چه دقیقتر «داده‌های» جزئی و مشخص تاریخی و اجتماعی می‌دانست. در حالی که رغبتی (facts) به تعبیر و تأویل کلی و مجرد از واقعیت نداشت. پیروان این مکتب جزئیات را نیک می‌شناسند و می‌شناسانند، اما مقام این جزئیات را در چشم‌انداز کلی روشن نمی‌کنند. در واقع همین گرایش روش شناختی، هم نقطهٔ قدرت هر دو کتاب است و شاید هم نقطه ضعف آنها. در این دو کتاب با وسواس و امانتی ستودنی، «داده‌های تاریخی» گوشه‌هایی از اجتماع و اقتصاد عصر صفویه را گردآوری و عرضه کرده‌اند، اما هیچ کدام، حتی ویراستاران دو مجموعه، رغبتی به تدوین شمایی کلی از تاریخ آن زمان نداشته‌اند. شاید جزئیات‌گرایی این محققان پادزهر مناسبی‌ست برای سنّت کلی گویی تاریخی نزد بسیاری از مورخان ایرانی. شاید باید این قول توماس کوهن را پذیرفت که در کتاب پرآوازهٔ خود، *ساختار انقلابهای علمی*،[۶] گفته است در تحقیقات علمی، مقاله، نه کتاب، وسیلهٔ اصلی مبادلات فکری‌ست و زمانی می‌توان از بلوغ علمی یک رشتهٔ تحقیقاتی سخن گفت که در آن مقاله‌نویسی جانشین کتاب نویسی شده باشد.

محور اصلی هر دو مجموعهٔ مورد بحث ما، اقتصاد و سیاست دوران صفوی‌ست. در هیچ یک از آنها اعتنای چندانی به الهیات و فلسفه نشده و ادبیات آن دوران هم به کلی از قلم افتاده است. نُه نفر از کسانی که در مجموعهٔ آقای کالمار مقاله دارند در *ایران صفوی* هم مطلبی نوشته‌اند. دست‌کم در یک مورد، دو محقق، از دو منظر متفاوت، به موضوعی کم و بیش واحد نگریسته‌اند و به استنتاجهایی یکسره متفاوت رسیده‌اند. آقایان حائری و ریشار هر دو در زمینهٔ نقش میسیونرهای مسیحی در ایران و واکنش مسلمانان در برابر آنها مقاله نوشته‌اند. محور بحث آقای حائری واکنش مسلمانان در برابر ورود میسیونرهاست. نوشتهٔ ایشان بر این زمینه استوار است که «مسیحیت همدست استعمار» بود و نقشی هم در تحریف چهرهٔ اسلام داشت[۷]. آقای ریشار، در مقابل مدعی‌ست که میان میسیونرها و استعمارگران تنشهای فراوانی وجود داشت و بعید بتوان یکی راکارگزار و همدست دیگری دانست[۸]. مقایسهٔ

این دو مقاله از جنبهٔ دیگری نیز جالب است. لحن مقالهٔ آقای حائری گاه بیشتر به مجادلات سیاسی می‌ماند و بسا فرضیات تاریخی راکه ایشان در مقالهٔ خود بی‌پروا به‌سان اصول و حقایق بدیهی تاریخی طرح کرده‌اند. در مقابل، حتی اگر با استنتاج آقای ریشار هم موافق نباشیم، باز انکار نمی‌توان کرد که لحن مقالهٔ ایشان سخت محتاطانه است و با روح تحقیق علمی سازگاری بیشتری دارد.

در هر دو کتاب، طولانی‌ترین مقاله از آن آقای کالما و دربارهٔ چگونگی رواج تشیع در ایران است[۹]. از جنبه‌ای می‌توان گفت که مضمون این دو مقاله با تصویری تاریخی که آقای محمد محمدی ملایری در ***تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی*** (تهران، ۱۳۷۲) طرح می‌کنند همخوانی دارد. آن جا سخن از مقاومت ایرانیان در برابر حملهٔ اعراب و تحمیل و قبول تدریجی اسلام در ایران است. این جا هم محور بحث تحمیل تشیع به جامعهٔ ایرانی در سدهٔ شانزدهم و هفدهم است. دو مقالهٔ آقای کالمار تلاشی‌ست در برابر حلاجی دقیق نظام تبلیغاتی و ساخت شعارها و خطبه‌هایی که به تدریج اندیشهٔ تشیع را در ایران رواج داد و حبّ علی و بغض معاویه را به جزئی از فرهنگ عوام بدل کرد. می‌توان گفت که دو مقالهٔ ایشان نوعی باستان‌شناسی فرهنگی‌اند؛ لایه‌های فکری فرهنگ تودهٔ دوران صفوی را غبارزدایی می‌کنند و نشان می‌دهند که چگونه مفاهیمی چون تولّی و تبرّی، مناسکی چون قمه زدن و روضه خواندن و گرایشهایی چون سبّ ابوبکر و عمر و عثمان به تدریج به فرهنگ مردم تحمیل شد و چگونه شاهان صفوی، از جمله شاه عباس، در شهرها به جنگ حیدری و نعمتی دامن می‌زدند و چگونه از این کشمکشها به عنوان وسیله‌ای برای کنترل سیاسی شهرها استفاده می‌کردند.

دو مقالهٔ آقای کالمار تنها مقاله‌هایی نیستند که در آنها چگونگی رواج تشیع در دوران صفوی مورد بحث قرار گرفته است. در مقاله‌ای دیگر، خانم بابایان نزاع روحانیون علیه اهل تصوف را مورد بررسی قرار داده‌اند و نوشتهٔ پربار خود را با بحثی دربارهٔ یکی از فرامین مشهور شاه سلطان حسین می‌آغازند که

در سال ۱۱۰۶/۱۶۹۵، به تبعیت از ملامحمد باقر مجلسی، صادر شد و به اعتبار آن شرب خمر به تأکید منع شد و در نتیجه «شش هزار بطری شراب» گرجی را، که همه به دربار تعلق داشت، در میدان نقش جهان اصفهان به خاک ریختند. در عین حال، موسیقی، رقص، و نرد خلاف شرع خوانده شد و قهوه‌خانه‌ها را هم، که شمار آنها در اصفهان به صد می‌رسید، بستند و حتی کوشیدند قرائت *ابومسلم‌نامه* را هم که جایی ویژه در فرهنگ عوام داشت یکسره منع کنند.[۱۰]

برای تثبیت قدرت خود، شاهان صفوی گاه از میراث ایران پیش از اسلام هم بهره می‌جستند. نمونهٔ بارز این گونه بهره جویی همان شاهنامهٔ معروف شاه طهماسبی‌ست که بحث درخشانی پیرامون آن را در مقالهٔ آقای هیلن براند می‌توان سراغ کرد.[۱۱] ایشان پس از شرحی مختصر دربارهٔ سنت تدارک شاهنامه‌هایی که به زیور مینیاتور آراسته شده‌اند، و پس از اشاره به رکودی که در اوایل سدهٔ پانزدهم در تهیهٔ این گونه آثار پدید آمده بود، می‌نویسند: *شاهنامهٔ شاه طهماسبی* در دهه‌های ۱۵۲۰ تا ۱۵۳۰ تدارک شد، یعنی دقیقاً در همان سالهایی که «نفس وجود ایران» در خطر بود. در همان سالها بود که شکست ایران در جنگ چالدران روحیهٔ ایرانیان را تضعیف کرده بود و نفس تدارک چنین شاهنامه‌ای و عظمت ابعاد آن و مهمتر از همه منطق انتخاب صحنه‌هایی که قرار شد به تصویر درآید، همه در خدمت تقویت روحیهٔ ایرانی بود. به عبارت دقیقتر، بخش اعظم این تصاویر صحنه‌هایی از شاهنامه بود که در آن ایران بر توران پیروز شده بود. همان طور که حدود هزار سال پیش نیز *شاهنامهٔ فردوسی* درفش احیای ایرانیت، و سنگر پاسداری از زبان فارسی شد، این بار، پس از پانصد سال، باز تصویر صحنه‌هایی از شاهنامه به دست نقاشان ایرانی بیرقی شد برای برانگیختن روحیهٔ ایرانیان.

نقش زبان فارسی در عصر صفویه، و تحولاتی که در واژگان و ساخت عبارات آن پدید آمد موضوع دو مقاله از ایران صفوی‌ست. از سویی آقای محسنی از نفوذ شعر فارسی در عصر صفویه در آسیای مرکزی امروز یاد می‌کنند و با بحثی گیرا دربارهٔ زندگی و سفر یکی از شعرای آن زمان، محمد بدیع متخلص

به ملیح، به استنتاجی می‌رسند که نه تنها برای تاریخ صفویه، بلکه برای اوضاع امروز جهان نیز اهمیتی ویژه دارد.[۱۲] می‌گویند برخلاف سنت رایج مورخانی که معتقدند اختلافات مسلکی ایران شیعه و مردم غالباً ستی مذهب آسیای مرکزی مانع نفوذ ایران در این مناطق است، رواج شعر فارسی در آسیای مرکزی نشان می‌دهد که نفوذ ادب پارسی ورای این قید و بندهای مذهبی‌ست. درست در زمانی که اختلافات مذهبی سبب فصل مردم می‌شد، شعر فارسی وصل آنها را میسر می‌ساخت.

آقای پری مسئلهٔ زبان فارسی عصر صفویه را از منظری دیگر بررسی کرده‌اند. هدف مقاله بررسی تحول زبان فارسی روزمره، و نه صرفاً روایت مکتوب آن در آثار ادبی آن زمان، است.[۱۳] سوای تغییرات جزئی که در واژگان فارسی و نحوهٔ تلفظ کلمات پدید آمد (مثل تلفظ «یای مجهول» در کلمات و آغاز کاربرد «آن»، به جای «او» برای اشاره به غیر جانداران) تغییر اساسی در این دوره، آغاز نفوذ زبان ترکی در فارسی بود. یکی از نمونه‌های این نفوذ را در نحوهٔ خطاب شاهان، یا به عبارت دقیقتر، نحوهٔ تقدم و تأخر اسامی و عنوان شاه سراغ می‌توان کرد. در آغاز عصر صفویه، سخن مثلاً از «شاه اسماعیل» بود که ترکیبی‌ست فارسی، حال آن که امروزه از «ناصرالدین شاه» سخن می‌گوییم که ترکیبی‌ست ترکی.

مسائل اقتصادی یکی دیگر از محورهای بحث مطالعات صفوی و ایران صفوی‌ست. گاه شرکتهای خانوادگی شهر جلفا[۱۴] و زمانی نفوذ تدریجی کمپانیهای غربی در صادرات ابریشم و پشم ایران موضوع تحقیق‌اند.[۱۵] مقالهٔ آقای کلاین نمونهٔ جالبی‌ست از ریزبینی و دقت‌نظر در مباحث اقتصادی این دو مجموعه. روایت ایشان با بحثی دقیق دربارهٔ وضع کاروانسراهای عصر صفویه می‌آغازد. آن گاه آمار بسیار جالبی از وسعت تجارت ایران در آن دوران را به بحث می‌گذارند. (مثلاً، می‌نویسند که «در نیمهٔ اول قرن هفدهم، هر سال بین بیست تا سی هزار بار شتر فقط از هندوستان به اصفهان می‌رسید.» ص ۳۱۳). در این زمینه آقای کلاین به نکتهٔ مهم دیگری در زمینهٔ کمبود جاده‌های چرخ رو، نیز اشاره‌ای گذرا می‌کنند و ظاهراً چون بحث مفصل آن با موضوع

اصلی مقاله ایشان ربط مستقیم ندارد از تفصیل در این زمینه سر باز می‌زنند.[۱۶]

یکی از غرایب تاریخ ایران و خاورمیانه، این واقعیت است که با آن که حدود سه هزار سال پیش چرخ و ارابه در این منطقه به کار می‌رفته است، اما در زمانی که تاریخ دقیق آن روشن نیست، چرخ، به عنوان یکی از وسیله های اصلی حمل و نقل، جای خود را به شتر و چهارپایان دیگر داده است. برخی گفته‌اند که با درنظر گرفتن واقعیتهای جغرافیایی منطقه، چنین تصمیمی در آن زمان منطقی بوده است.[۱۷] اما هنگامی که عصر سرمایه‌داری و روزگار تجدد فرا رسید، فقدان وسایل نقلیهٔ چرخ‌دار که پیامد آن طبعاً کمبود جاده های چرخ‌رو بود، به مانعی در راه رشد تجارت این منطقه بدل شد. قاعدتاً بحث مفصل تر این مسئله برای شناخت موضوع رشد سرمایه‌داری در دوران صفویه ضروری‌ست.

یکی از ارکان سرمایه‌داری و تجدد مسئلهٔ شهرنشینی‌ست و چند مقالهٔ پرملاط این دو کتاب به همین موضوع تخصیص یافته است. گاه محققی چون آقای هاندا طرح دقیقی از شهر اصفهان در سدهٔ هفدهم و سیاهه‌ای از مهمترین ابنیهٔ عمومی آن شهر فراهم کرده‌اند،[۱۸] گاه تحول شهرسازی و باغ ها و کاخ های شهر هرات محل توجه بوده است،[۱۹] زمانی مورخی چون آقای احسان اشراقی، طرح شاه طهماسب را برای بسط و توسعهٔ قزوین به عنوان دارالسلطنه ایران حلاجی کرده‌اند،[۲۰] وگاه شرایط بنیانگذاری بندرعباس و ملاحظات استراتژیک شاه عباس در تأسیس این شهر مورد بحث قرار گرفته است.[۲۱]

یکی از جالب‌ترین مقاله های مربوط به شهرنشینی و شهرسازی این موضوع را از منظر نظامی بررسی کرده است. آقای ماتی نه تنها از تأثیر تحولات نظامی و تسلیحاتی (و یا به قول ایشان «انقلاب نظامی») در عصر صفویه یاد می‌کنند، بلکه در عین حال به مسئلهٔ پیچیدهٔ رابطه شاهان صفوی با مسئله شهر و شهرنشینی هم عنایتی ویژه دارند. این «انقلاب نظامی» چند وجه داشت. درک اهمیت هفت‌تیر و باروت و توپخانه یکی از اجزای این انقلاب بود و شاهان صفوی به سرعت اهمیت این تسلیحات جدید را دریافتند. اما وجه دیگر این انقلاب حصاربندی شهرها به شکلی بود که آتش‌بار توپخانه را برتابند. سلاطین صفوی هیچ کدام به این مسئله رغبت چندانی نداشتند. به‌گمان آقای

ماتی، نسبت ایلاتی صفویه سبب شد که شاهان این دودمان دلبستگی خاصی به شهر و شهرنشینی پیدا نکنند. چنان که آنان پایتخت خود را سه بار عوض کردند، و در هر شهر، محل استقرار پادشاه و اطرافیانش نه در درون شهر که در باغهای حومه آن بود.[۲۲]

برخی دیگر از مقاله‌های این دو کتاب به شناخت و ارزیابی اسناد و متون عصر صفویه می‌پردازند و همان طور که انتظار می‌توان داشت، آقای ایرج افشار در این زمینه نقش مهم به عهده دارند. محور نوشتهٔ ایشان در ایران صفوی جزئیات تازه‌ای است دربارهٔ شش فرمان شاه صفوی، که در سال ۱۹۱۰ رابینو کشف کرده بود.[۲۳] آقای افشار در مطالعات صفوی با تکیه به تسلط بی‌بدیل خود در مورد دست‌نوشته‌های تاریخی ایران، تذکره نصرآبادی را به عنوان یکی از مهمترین منابع برای شناخت دستگاه دیوانی دوران صفویه، و سندی هم‌سنگ دستورالملوک، معرفی می‌کنند.[۲۴]

سوای انبوه شگفت‌انگیزی از اطلاعات جالب دربارهٔ ایران عصر صفوی، نکتهٔ دیگری هم دربارهٔ این دو کتاب جلب توجه می‌کند. به رغم آنکه این دو کتاب از مقالات مستقل تشکیل شده‌اند و تنها پیوند موضوعی آنها، تاریخ صفوی‌ست، با این حال، هر دو کتاب، دست‌کم برای من، به گیرایی و جذابی یک رمان خوب بودند. قهرمان اصلی این داستان، تاریخ پیچیده و پرفراز و نشیب ایران است. مثل هر رمان خوب دیگر، پایان این دو کتاب موجد عطش تازه‌ای برای خواندن بیشتر دربارهٔ قهرمان داستان است. باید امیدوار بود که در فرصتهایی دیگر، این «حلقهٔ صفوی» بار دیگر تشکیل گردد و آن گاه به همت کسانی چون آقایان کالمار و ملویل، ما هم به عنوان خواننده، از کار کارستان اعضای این حلقهٔ پربرکت بهره‌ای برداریم. اجرشان مشکور و کارشان مستدام باد.

۲۶ اسفند ۷۵

یادداشت‌ها

۱. برای بحث مفصل «مکتب افلاطونی اصفهان»، رک.:
Corbin, Henry. *En Islam Iranian: Aspects spirituel et Philosphiques.* Vol. IV. Gallimard. 1972.

۲. گزارشی از این دو «میزگرد» پیشتر در ایران‌شناسی به چاپ رسید. ر.ک. : آوانس آوانسیان، «حلقهٔ صفویه در انگلستان» (۱)، ایران‌شناسی، سال هفتم، شمارهٔ سوم، پائیز ۱۳۷۴، ص ۵۴۵-۵۵۹؛ و آوانس آوانسیان، «حلقه صفویه در انگلستان»(۲)، ایران‌شناسی، سال هفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۷۴، ص ۸۰۳-۸۱۴.

3. Bacque-Grammont, Jean Louis. "Documents Safavides et Archives de Turquie," in *Études Safavides,* PP. 13-17.

4. Poujol, Catherine. "L'ambassade a Boxara de Florio Beneveni. ou comment Contourner en Vain la Mer Caspienne: Chronique," in *Études Safavides*, pp. 247-251.

5. Herzig, Edmund M. "The Rise of the Julfa Merchants in the Late Century," in *Safavid Persia,* pp.305-323

6. Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago. 1978.

7. Hairi, Abdul-Hadi, "Reflections on the Shi'i Responses to Missionary Thought and Activities in the "Safavid Period," in *Études Safavides,* pp. 151-165.

8. Richard, Francis. "L'apport des Missionnaires Europeans a la Connaissance de L'Iran en Europe et de L'Europe en Iran," in *Études Safavides,* pp. 251-267.

9. Calmar, Jean. "Les Rituels Shiites et le Pouvoir. Limposition du Shi'ism Safavide: Eulogies et Maledictions Canoniques," in *Etudes Safavides,* pp. 109-151. ———, "Shii Rituals and Power II. The consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion." in

Safavid Persia, pp.139-191.

10. Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-Century Iran," in Safavid Persia, pp.117-139.

اطلاعات مربوط به تعداد قهوه‌خانه‌ها در اصفهان را به نقل از مقالهٔ آقای محسنی (یادداشت شماره ۱۲) آورده‌ام.

11. Hellenbrand, Robert. "The Iconography of the *Shah-nama-yi Shahi,*" in *Safavid Persia,* pp, 53-79.

12. McChesney, R.D. "Barrier of Hetredoxy? Rethinking the Ties Between Iran and Central Asia in the Seventeenth Century," in *Safavid Persia,* pp. 231-269.

13. Perry, John R. "Persian During the Safavid Period. Sketch for an Etat de Langue," in *Safavid Persia,* pp. 269-285.

14. Herzig, Edmund M. "The Family in the Commercial Organisation of the Julfa Armenians," in *Études Safavides,* pp. 287-305.

15. Matthee, Rudi. "The East India Company Trade in Kerman Wool, 1658-1730," in *Études Safavides,* PP. 242-383.

16. Klein, Rudiger. "Caravan Trade in Safavid Iran. (First Half of the 17th Century)," in *Etudes Safavides,* PP. 305-319.

۱۷. برای بحث مفصل انواع شتر و سرنوشت چرخ و ارابه در ایران و خاورمیانه، رک. به:

Bulliet, Richard. *The Camel and the Wheel.* Harvard, 1975.

18. Haneda, Masahi. "The Character of Uranisation of Isfahan in the Later Safavid Period," in *Safavid Persia,* PP. 369.389

19. Szuppe, Maria. "Les Residences Princieres de Herat. Problemes de Continuite Fonctionnelle Entre les Epoques Timouride et Safavide (Lere Moitie du XVIe Siecle),"in *Études Safavides,* PP. 305-319.

20. Echraqi, Ehsan. "Le *Dar al-Saltana de Qazvin,* Deuxieme Capitale des Safavides." in *Safavid Persia,* PP. 105-117.

21. Kroell, Anne. "Bandar Abbas a la fin du Regne des Safavides," in *Études Safavides*, pp. 319-343.

22. Matthee, Rudi. "Unwalled Cities and Restless Nomads: Firearms and Artillery in Safavid Iran," in *Safavid Persia,* pp. 389-417.

23. Afshar, Iraj. "Similar Farmans from the Reign of shah Safi," in *Safavid Persia,* PP. 285-305.

24. ______, "*Le Tazkera-ye Nasrabadi,* Ses Donnces Socio-economiques et Culturelles." in *Études Safavides*, PP. 1-13.

ناصرالدین شاه

Ammanat, Abbas. *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah qajar and the Question of Iranian Monarchy* 1851-1896. University of California Press and Mage Publishers, Washington D.C. 1997.536 pages

امانت، عباس، قبلهٔ عالم: ناصرالدین شاه و مسئله پادشاهی ایران (۱۸۵۱-۱۸۹۶)، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا، واشینگتن دی سی، ۱۹۹۷، ۵۳۶ ص.

قبلهٔ عالم به قلم آقای امانت استاد تاریخ دانشگاه ییل (*Yale*) تازه‌ترین کتابی‌ست که در این زمینه به زبان انگلیسی منتشر شده است.

موضوع اصلی کتاب *قبلهٔ عالم* تاریخ بیست سال اول حکومت ناصرالدین شاه است. مؤلف بررسی دورهٔ دوم دولت ناصری را، که از قضا دورانی سخت پرتلاطم بود، به فرصت و تحقیقی دیگر واگذاشته‌اند. از این جهت می‌توان عنوان کتاب آقای امانت را از دو جنبه، اندکی نارسا دانست. نخست آن‌که، به نظر من "*Pivot of the Universe*" ترجمهٔ چندان مناسبی برای مفهوم «قبلهٔ عالم» نیست. *Pivot* به عنوان یک واژه، خالی از هرگونه هالهٔ مذهبی‌ست و صرفاً این نکته را افاده می‌کند که جهان برگرد شاه می‌گردد[1] در مقابل، در مفهوم «قبله» نه تنها نوعی مشروعیت الهی که سیطرهٔ جهانی مستتر است ـ مثل «هلال ماه» که نماد اسلام است و در آن این گمان را مستتر می‌توان دانست که نور اسلام، خواهی نخواهی، بر همهٔ جهان تابیدن خواهد گرفت.[2] در مفهوم «قبلهٔ عالم» نیز همین نوع جهانشمولی مستتر است. البته به حکم انصاف باید این نکته را هم اذعان کنم که هر چه در ذهن خود جستم، ترجمهٔ مناسبی برای «قبلهٔ

عالم» نیافتم. دیگر این که از عنوان کتاب، یعنی «ناصرالدین‌شاه قاجار و مسألهٔ پادشاهی ایران (۱۸۵۱-۱۸۹٦)» چنین برمی‌آید که گویی تمام دوران سلطنت ناصرالدین شاه در این کتاب بررسی شده، در حالی که واقعیت جز این است.

کتاب مشتمل بر ۹ بخش، یک موخرهٔ چهل صفحه‌ای، و یک کتابشناسی مفصل پنجاه صفحه‌ای‌ست. مقدمهٔ کتاب دورنمایی‌ست از چگونگی آغاز سلسلهٔ قاجار و شرایط اجتماعی ایران در واپسین سالهای سدهٔ هجدهم. بخشهای اول و دوم، دوران کودکی و ولیعهدی ناصرالدین میرزا را دربر می‌گیرد. آن‌جاست که مطالبی دربارهٔ تنهایی دوران کودکی ناصرالدین میرزا می‌خوانیم و می‌بینیم که او تا دوازده سالگی عمدتاً به ترکی آذربایجانی سخن می‌گفت و از زبان شعر و ادب فارسی بهرهٔ چندانی نداشت (ص ٦۲)* درمی‌یابیم که از محبت پدری سخت محروم بود. بخشی از این بی‌محبتی ظاهراً حاصل این امر بود که محمد شاه گمان می‌کرد ناصرالدین‌میرزا فرزند مشروع او نیست. (ص ۴۲).

در همین صفحات است که با چهرهٔ ملک جهان آشنا می‌شویم که مادر شاهزادهٔ جوان بود و در تاریخ به عنوان مهد علیا شهرت یافت و از «پرنفوذترین زنان عصر قاجار» بود (ص ۳۱). اهل شعر بود و خطی خوش و استقلال رأیی تمام داشت. نه تنها به مردان زمان باجی نمی‌داد بلکه با تدبیر و حیله‌گری و سیاست، بسیاری از قدرتمندترین مردان عصر قاجار را به زانو درآورد. در به تخت نشاندن ناصرالدین میرزا نقشی اساسی بازی کرد؛ در تدارک قتل امیرکبیر فعال مایشاء بود. آقاخان نوری را هم در کشمکشهای پشت پردهٔ درباری مات کرد (ص ۲۲۰). همهٔ این قدرت را به رغم این واقعیت به دست آورد که به ولنگاری شهرت داشت و حتی شایع بود که با برادرش، عیسی خان قوانلو، رابطهٔ نامشروع داشت (ص ۴۱).

چند و چون تربیت شاهزادهٔ جوان موضوع اصلی بخش دوم کتاب است.

---

* هر جا در متن به شمارهٔ صفحه‌ای اشاره شد، مراد صفحات کتاب قبلهٔ عالم است.

آقای امانت با دقتی به راستی ستودنی نه تنها سیاهه‌ای از کتابهایی که ولیعهد در جوانی خوانده بود فراهم کرده‌اند، بلکه اغلب توضیحی هم در باب مضمون هر یک از این آثار نوشته‌اند. به علاوه، نشان داده‌اند که ناصرالدین میرزا از سویی تحت تأثیر «مادام گلساز» بود که هم به ولیعهد فرانسه می‌آموخت و هم به او کلیاتی دربارهٔ تاریخ جغرافیای اروپا می‌گفت. از سوی دیگر، ناصرالدین میرزا، آن چنان که رسم دربار قاجار بود، نزد «ملاباشی» نیز تعلیم می‌گرفت که محمود نظام العلما نام داشت و گویا تمایلاتی به مذهب شیخیه و گوشهٔ چشمی به تصوف نیز داشت (ص ٦۰). می‌بینیم که شاهزادهٔ جوان گاه در جوانی ترجمهٔ تسوجی از *هزار و یک شب* را می‌خواند و از آن آیین «رزم و بزم» شاهانه می‌آموخت و گاه در شعر سروش اصفهانی غور می‌کرد. شاید ارادت عمیقش به حضرت علی را باید نتیجهٔ نفوذی دانست که از همین اشعار پذیرفته بود (ص ۷۹). می‌خوانیم که گر چه ولیعهد متونی چون ***خصائل الملوک* و *تحفهٔ ناصری*** می‌خواند، اما «عهدنامهٔ حضرت علی با مالک اشتر» در شاه تأثیری ماندگار داشت (ص ۷۰).

چهار صفحهٔ آخر بخش دوم کتاب (۸۴-۸۸) به شرح ماجرای مجلسی تخصیص یافته است که در تبریز و در حضور ولیعهد تشکیل شد و در آن برخی از علمای شیعی سید محمدعلی باب را به محاکمه‌گونه‌ای کشیدند و از او دربارهٔ قواعد صرف و نحو عربی و آیات قرآن و جغرافیای اروپا پرسیدند تا صحت دعاویش را بسنجند. از آن جا که آقای امانت کتاب مفصل و مستقلی دربارهٔ جنبش باب نوشته‌اند[۳] (و برخی از اهل فن آن را «بی‌شک مهمترین کتاب مربوط به جنبش باب» خوانده‌اند)[۴] این بار قضیهٔ این جنبش را به ایجاز و اجمالی کامل برگزار کرده و در آن نشان داده‌اند که چگونه به تدریج محمد علی باب که در آغاز می‌گفت مهدی موعود است سرانجام داعیهٔ پیامبری یافت و در این تطور رخدادهای تبریز اهمیتی ویژه داشت.

در بررسی حال و هوای مناظرهٔ تبریز، آقای امانت گاه به تلویح، و زمانی به تصریح، چنین استدلال می‌کنند که شاهزادهٔ جوان، دست کم در آغاز این نشست، گوشه چشمی موافق به اندیشه‌های باب داشت. این همه انعطاف نظر نزد

سلطان صاحبقران به نظرم غریب می‌آمد. می‌نویسند: «در آغاز شاهزاده آشکارا نسبت به باب و دعاوی پیامبرانهٔ او موضعی مردّد *(Ambivalent)* داشت» (ص ۸۵). مستند آقای امانت برای این «موضع مردّد» صفحاتی از ***روضةالصفای ناصری*** و ***نقطةالکاف*** است. وقتی صفحات مربوط به این مناظره را در این دو کتاب خواندم، در هیچ کدام نشانی از «موضع مردّد» ولیعهد نیافتم. در ***روضه الصفای ناصری*** می‌خوانیم که:

> در هنگام جلوس در مجلس حضور حضرت شاهزاده معظّم ولیعهد مکرّم، او [باب] را بر خود مقدم نشانید و حضرت ولیعهد با وی توجه و التفات فرمود.[۵]

استنباط من از فحوای کلام راوی این است که شاهزادهٔ جوان، بر سبیل احترام به باب، و در حالی که دیگران حتی حاضر نبودند در آن مجلس جایی برای نشستن وی بدهند، او را در کنار خود جای داد. به علاوه، به روایت این کتاب نظام‌العلما به باب گفت که:

> اگر معلوم گردید که شما باید منصبِ کفشداری را به من دهید [...] و حضرت شاهزادهٔ معظم مفخّم ولیعهد فرمودند که ما هم این مسند را به شما که بابیدوا می‌گذاریم.[۶]

به گمان آقای امانت این گفتار شاهزاده «حکایت از تأثیر باب بر ذهن» ناصرالدین میرزا داشت (ص ۸۶). به گمان من می‌توان به راحتی از این سطور تعبیری یکسره متفاوت کرد. می‌توان گمان برد که شاهزاده هم، مانند ملاباشی، دعاوی باب را به جدّ نگرفته بود.

شرح نقطةالکاف از این نشست حتی بیش از روضةالصفای ناصری حکایت از عناد و «سوء ادب»[۷] حضار دارد. آن جا می‌خوانیم که:

> حضرت خداوندی [...] وارد مجلس شدند و سلام نمودند جوابی دادند صدر مجلس را ولیعهد نشسته بود بعد از آن ملاباشی [...] و جمیع مجلس مملو بود [...] آن جناب به قدر دقیقه‌ای ایستاده بودند و احدی جا به ایشان نمی‌داد.[۸]

در این کتاب حتی اشاره‌ای هم به «مقدّم نشانیدن» و توجه و التفات مذکور

در روضة‌الصفا نمی‌بینیم.

بخشهای سوم و چهارم کتاب *قبلهٔ عالم*، مسئلهٔ تاجگذاری ناصرالدین شاه و چند و چون رابطهٔ شاه جوان و صدر اعظمش، میرزا تقی‌خان امیرکبیر، را دربرمی‌گیرد. درمی‌یابیم که دربار قاجار در آن زمان حتی برای تأمین مخارج سفر ولیعهد به تهران بودجهٔ کافی نداشت. پس ناچار شدند برای حل این مشکل از تجار تبریز وامی‌بگیرند. در این زمینه، برخی از جزئیات روایت آقای امانت با آنچه پیشتر در روایت آقای فریدون آدمیت در کتاب *امیرکبیر و ایران* آمده تفاوت دارد. مثلاً، به گفتهٔ آقای آدمیت، پیش از دیگران انگلیسی‌ها ناصرالدین میرزا را از مرگ پدر مطلع کردند.[۹] ولی آقای امانت با استناد به کتاب *سفری به دربار سلطان صاحبقران* که در اصل در آلمان چاپ شد و در سال ۱۳۶۷ ترجمهٔ فارسی آن در تهران انتشار یافت، نشان می‌دهند که نخستین راوی خبر روسها بودند.

به رغم تب و تابی که مرگ محمد شاه در تهران پدید آورده بود، و به رغم این واقعیت که هر لحظه بیم آن می‌رفت مدعی تازه‌ای برای سلطنت قد علم کند، ناصرالدین میرزا، به جای تعجیل در حرکت به سوی تهران، حکم کرد که ساعت ورودش به تهران را منجمان تعیین کنند (ص ۱۰۰). اعتقاد به علم احکام نجوم یکی از اجزای ماندگار شخصیت ناصرالدین شاه بود. آقای امانت در عین حال به تشکیل هیأتی به نام «مجلس امرای جمهوری» اشاره می‌کنند. «مجلس» در تهران تشکیل شد و خود را نمایندهٔ تمام جناحهای دربار قاجار می‌دانست و می‌خواست تا آمدن شاه امنیت شهر را تأمین کند (ص ۹۵). مهدعلیا نمایندهٔ شاه در این «مجلس» بود. به علاوه، به گفتهٔ آقای امانت، این نخستین باری بود که واژهٔ «جمهور» حتی در مفهوم محدودی که از آن مراد می‌شد، در واژگان سیاسی زبان فارسی به‌کار گرفته شد. در همین بخش درعین حال شرحی اجمالی از مراسم تاجگذاری ناصرالدین شاه می‌خوانیم. همانطور که بعد از عصر صفویه، مشروعیت سلطنت در ایران از سویی در گرو اسلام پناهی شاه، و از سوی دیگر به ریشهٔ دو هزار سالهٔ پادشاهی تأویل پذیر بود. شاه جوان هم در مراسم تاجگذاری خویش، به اقتضای پایه‌های دوگانهٔ

مشروعیت سلطنت، تاج کیانی بر سر و شمشیری منسوب به حضرت مهدی بر کمر داشت (ص ۱۰۰).

ناصرالدین شاه سلطنت خویش را بیش از هر کس مدیون مادرش مهدعلیا و میرزا تقی خان امیرنظام بود. لاجرم به محض آن که به تخت سلطنت نشست، میرزا تقی‌خان را به پاس خدماتش به «صدارت» منصوب کرد و «اتابک اعظم» و «شخص اول» مملکتش خواند (ص ۱۰۱). سبک کارِ ریشه یاب آقای امانت در *قبلهٔ عالم* را می‌توان در نحوهٔ بررسی قضیه نصب و عزل امیرکبیر نیز سراغ کرد. کفایتشان نمی‌کند که بگویند میرزا تقی خان به اتابک اعظمی منصوب شد. در عین حال سابقهٔ تاریخی واژهٔ «اتابک» و «صدراعظم» را نشان می‌دهند. می‌گویند در تاریخ اسلامی دو نوع وزارت به چشم می‌خورد. یکی وزارت تفویضی بود که در آن قدرت یکسره در دست وزیر قرار داشت و دیگری وزارت تنفیذی بود (ص ۱۰۸) که در آن صدراعظم صرفاً آلت فعل شاه بود و قدرت چندانی نداشت. امیرکبیر زمانی به صدارت رسید که شاه جوان وزیری تفویضی می‌خواست. قتلش مصادف با زمانی شد که شاه خود مزهٔ قدرت را چشیده بود و صرفاً وزیری تنفیذی می‌طلبید. در عین حال به گفتهٔ آقای امانت قتل وزیر در ایران اسلامی سنتی دیرینه داشت. برای بسیاری از شاهانی که چون ناصرالدین‌میرزا در جوانی به سلطنت نشستند، انگار وزیرکُشی از اسباب ضروری بلوغ سیاسی بود. هم قَدَر قدرتی شاه را تثبیت می‌کرد، هم از مدعیان قدرت و تودهٔ مردم زهر چشم می‌گرفت. تنشهایی که در دوران پهلوی میان محمدرضا شاه و کسانی چون قوام و مصدق پدیدار شد نیز، به گمان آقای امانت، همه مؤید این نکته‌اند که حتی بعد از انقلاب مشروطه هم معضل رابطه شاه و وزیر در ایران حل نشده باقی ماند.

تصویر آقای امانت از میرزاتقی خان خالی از هرگونه غلوّ و قهرمان‌پرستی‌ست. امیرکبیری که در قبلهٔ عالم می‌شناسیم هم سجایای سیاسی و شخصی فراوان داشت، هم نقطه ضعفهایی. از سویی حاضر بود به دستور شاه، برای تثبیت قدرت سیاسی خودش، همسرش را طلاق گوید و با ملکزاده خانم، ملقب به عزّت‌الدوله، که سیزده ساله و تنها خواهر تنی شاه بود ازدواج

کند. از سوی دیگر، با صراحت و جرأتی حیرت‌آور در برابر خواستهای نامشروع شاه و درباریان فاسد می‌ایستاد. مآل اندیش و اصلاح طلب و ایران دوست و بیگانه ستیز بود. در عین حال تمرکز قدرت را هم در سر می‌پروراند و گاه تندمزاج و بی‌درایت بود.

می توان گفت که در برخی جزئیات، و نیز در وجوهی از ارزیابی کلی مقام تاریخی امیرکبیر، روایت آقای امانت از میرزا تقی‌خان با آنچه پیشتر در کتاب *امیرکبیر و ایران* آقای آدمیت خوانده‌ایم تفاوت دارد. شاید مهمترین تفاوت را باید در این نکته دانست که به روایت آقای آدمیت، امیر گفته بود، «مجالم ندادند، والاّ خیال کنسطیطوسیون داشتم.»[۱۰] امیرکبیرِ آقای امانت در عین اصلاح‌طلبی در اساس خواستار «شاهی مقتدر» بود (ص ۱۳۱). به ناصرالدین شاه توصیه می‌کرد که شاه عباس را سرمشق کار خود بداند (ص ۲۰۴). وقتی «مجلس امرای جمهوری» را سدّ راه تمرکز قدرت خود دید، بساطش را با قاطعیت برچید.

تفاوتهای جزئی میان این دو روایت هم فراوانند. عزت‌الدولهٔ آقای آدمیت شانزده ساله بود[۱۱] (نه سیزده ساله). آقای آدمیت می‌نویسد، «اسناد ما حکایت از این می‌کند که امیر هیچ‌گاه در اندیشهٔ پناهندگی به سفارت خارجی نبود».[۱۲] ولی در *قبلهٔ عالم*، *آقای امانت* با استناد به اسناد وزارت امور خارجهٔ روسیه چنین استدلال می‌کنند که امیر، از بیم جان خود، مذاکراتی در این زمینه انجام داد و متأسفانه هیچ کدام ره به جایی نبرد و حاج علی‌خان، پیشخدمت خاصهٔ شاه، به فرمان قبلهٔ عالم به کاشان رفت تا «میرزا تقی‌خان فراهانی را راحت نماید»[۱۳]، و با مرگ امیر بر ایران رفت آنچه رفت. بخت ما ایرانیان است که امروزه، به اعتبار دو روایت مختلف از سوی دو مورخ معتبر و کاردان، می‌توانیم پیچیدگی‌های شخصیت و سرنوشت امیرکبیر را بهتر بشناسیم.

بخش پنجم کتاب روال به قدرت رسیدن آقاخان نوری و جریان کشتار شقاوت‌آمیز بابیان را در برمی‌گیرد. این قتل‌عام نتیجهٔ سوءقصد یکی از پیروان باب علیه شاه بود. آقای امانت معتقدند که این سوءقصد اهمیتی

تاریخی داشت. می‌گویند که این نخستین باری بود که کسی از میان تودهٔ مردم به قتل یک شاه ایرانی کمر بست (۲۰۶). ولی مگر قاتلان آقا محمد خان قاجار از تودهٔ مردم نبودند؟

در همین زمینه، ایشان بعد از اشاراتی به نقش امیرکبیر در سرکوب شدید جنبش باب، که به‌گمان من از نقطه‌های تاریک زندگی امیرکبیرش باید دانست، می‌نویسند که امیر با این کار «ناخواسته راه را برای تثبیت قدرت علما در سالهای باقیماندهٔ آن سده و ادوار بعد» باز کرد (ص ۱۶۸). مبنای این حکم تاریخی سخت مهم چندان روشن نیست. اگر به مهم‌ترین رخدادهای «سالهای باقیماندهٔ آن سده» نگاه کنیم و مثلاً چند و چون نقش روحانیون در مسئلهٔ رژی و جنبش مشروطه در نظر بگیریم، گمان نکنم بتوانیم ادعا کنیم که امیر «راه را برای تثبیت قدرت علما» باز کرد. همانطوری که آقای آدمیت در کتاب خود پیرامون واقعهٔ رژی نشان داده‌اند و آقای امانت خود در قبلهٔ عالم صحت این گفتار را تأیید کرده‌اند، در ماجرای رژی روحانیون زمانی به صف مبارزه پیوستند که دریافتند سکوتشان از لحاظ سیاسی زیانمند خواهد بود. به‌علاوه، خود آقای امانت چند صفحه بعد به ایجاد «مصلحت خانه» اشاره می‌کنند و یادآور می‌شوند که شاه بیست‌وپنج عضو این انجمن را خود منصوب کرد و در این میان تنها یک روحانی بود که آن هم «ملاباشی»، معلم دوران جوانی شاه بود (ص ۳۵۶). آیا این واقعیت را چگونه می‌توان با حکم مربوط به «تثبیت قدرت» علما وفق داد؟

در بخش پنجم، سوای بررسی جنبش باب، نکات جالبی هم دربارهٔ قضیهٔ به قدرت رسیدن و عزل آقاخان نوری می‌یابیم. می‌بینیم که مهدعلیا با استفاده از شایعهٔ هم‌دلی آقاخان با بابیان صدراعظم جدید را مات کرد (ص ۲۲۰). از استخدام منجمانی مطلع می‌شویم که «ساعت سعد و نحس هر کار شاه، حتی ساعات عشقبازیش» را تعیین می‌کردند (ص ۲۴۰). نفوذ این منجمان به حدی بود که حتی در کار تعویض صدراعظم هم بی‌تأثیر نبودند. چنانکه به شاه گفته بودند بقای سلطنتش در گرو آن است که هر هفت سال یک بار صدراعظمش را عوض کند. لاجرم، بعد از هفت سال، آقاخان نوری، که خود پس از حکومت

هفت‌سالهٔ امیرکبیر مصدر کار شده بود، از کار برکنار شد.

بخشهای ششم و هفتم که یکی «سوداهای جوانی» و دیگری «بازی قدرت» نام دارد، هر دو از مفصل‌ترین بخشهای کتاب‌اند و محور بحث هر دو، مسأله روابط خارجی ناصرالدین شاه به طور عام، و جنگ ایران و انگلیس به طور خاص است. در شب ۲۷ نوامبر **۱۸۵۵**، که شب تولد حضرت محمد بود، شاه جوان خوابی دید. آقای امانت مضمون این خواب را از متن‌نامه‌ای دریافته‌اند که شاه در ۱۸ ربیع‌الاول ۲۸/۱۲۷۲ نوامبر **۱۸۵۵** به آقاخان نوری نوشت و متن آن را در کتابخانهٔ بریتانیا بدین شرح یافته‌اند: در باغی دلگشا قدم می‌زد. درختی سترگ در وسط باغ بود و «درخت ویکتوریا» نام داشت و به قول شاه این درخت «همان کشور و سلطنت» انگلیس بود. «دستور دادم درخت را از بیخ برکنند» (ص ۲۶۵). در همین دوران بود که شاه سرمشق خود را در سطح جهانی ناپلئون، و در سطح داخلی در نادرشاه جستجو می‌کرد و به تصریح می‌گفت حاضر نیست سلطان حسین ثانی باشد. می‌خواست با آوردن فرانسه و امریکا به ایران وزنه‌ای در برابر انگلیس ایجاد کند. اما اینها گویی همه «سوداهای جوانی» بود.

انگلیس‌ها که استقلال رأی شاه جوان را برنمی‌تابیدند، منتظر فرصت بودند تا از او زهرچشمی بگیرند. محاصرهٔ هرات که تا آن زمان جزء «ممالك محروسهٔ ایران» بود، این فرصت را در اختیارشان گذاشت. به ایران حملهٔ نظامی کردند و طولی نکشید که ناتوانی نیروهای ایرانی در برابر ارتش مجهز انگلیس حتی برای «خاقان بن خاقان» هم مسجل شد. شاه نه تنها سپر انداخت و فکر برکندن «درخت ویکتوریا» را از سر به در کرد، بلکه به گفتهٔ آقای امانت، از آن پس عزمش جزم شد که دیگر هرگز به مصاف انگلیس‌ها نرود (ص ۲۰۸). وصف «قبلهٔ عالم» از این جریانات یکی از غم‌بارترین صفحات کتاب است.

می‌بینیم که چگونه مأموران انگلیس در مراسلات دیپلماتیک، ایرانیان را «ملتی بی‌ایمان و دمدمی‌مزاج» می‌خوانند (ص ۲۲۰) و مدعی‌اند که «ایرانیان به خصوص آنان که مصدر کارند، تنها زبان زور می‌فهمند» (ص ۲۲۲).

می‌خوانیم که چطور سفیر انگلیس، با تکیهٔ به شکست نظامی ایران، از هیچ اقدامی در جهت تحقیر هر چه بیشتر شاه و وزیرش فروگذار نمی‌کرد. می‌بینیم که جاسوسان روس و انگلیس در تمام ارکان دربار ناصری رخنه داشتند و هر اقدام شاه را بی‌تأخیر به اربابان خود گزارش می‌کردند (ص ۲۵۰). می‌خوانیم که چطور انگلیس‌ها ایلات و عشایر را علیه دولت مرکزی تحریک می‌کردند (ص ۲۳۰) و هر گاه که در کار خود به فتوایی نیاز داشتند، روحانیون خدمتکارشان دست‌به‌کار می‌شدند.

در عین حال درمی‌یابیم که شاه به تلافی شکستی که از انگلیس خورده بود، خشم خود را متوجه مردم نگونبخت ایران کرد. می‌خواست از تودهٔ ناراضی زهرچشمی بگیرد؛ می‌خواست پیش از آن‌که علیه بی‌تدبیری قبلهٔ عالم قدمی بردارند، با اعمالی خشونت‌بار، از جمله مُثله کردن برخی از یاغیان در ملاء عام و کشیدن اجساد مجرمین در خیابانهای شهر، هرگونه قیامی را در نطفه خفه کند (ص ۳۱۰).

در انصافِ علمی مؤلف کتاب همین بس که در ارزیابی از مقام تاریخی ناصرالدین شاه ـ حتی پس از وصفی چنین دقیق از ناکامی‌های شاه در جنگ با انگلیس و پس از ذکری مختصر از ماجرای رژی و توضیح این واقعیت که درست در همان روزهایی که ایرانیان سرمست بادهٔ پیروزی در ماجرای رژی بودند، شاه حق تأسیس بانک شاهنشاهی را به انگلیس واگذار کرد، که به گمان آقای امانت، بعد از قرارداد دارسی، مهمترین موافقت‌نامه استعماری تاریخ ایران بود ـ از مطلق‌اندیشی و مطلق گویی حذر می‌کنند و می‌گویند سلطنت ناصرالدین شاه مصادف با عصر گسترش بی‌سابقهٔ امپریالیسم بود. به رغم همهٔ ناکامی‌ها و قراردادهای زیان‌بار، قبلهٔ عالم، به گفتهٔ امانت، بالمآل می‌خواست با پیروی از نوعی سیاست موازنهٔ منفی، دست‌کم تمامیت ارضی ایران را پاسداری کند و در این کار بزرگ نیز موفق شد. موفقیت او را با شکست خدیو مصر (۱۸۶۳-۱۸۷۶) و سلطان عبدالحمید دوم عثمانی قابل مقایسه می‌داند. این انصاف را در ارزیابی ایشان از امیرکبیر و آقاخان نوری هم مشاهده می‌توان کرد. حتی نوری که به گفتهٔ ایشان نزد اغلب مورخان ایرانی

«تجسم مطلق خیانت و وطن‌فروشی‌ست» (ص ۳۵۰) و آقای آدمیت او را «دزدترین دزدان، رسواترین رسوایان، خائن‌ترین خائنانان»[14] خوانده، به نظر ایشان یکسره تبهکار نیست. می‌گویند مردی سیّاس و تیزهوش بود. قدر تاریخی‌اش در این بود که می‌خواست برای صدراعظم در برابر شاه استقلالی به وجود آورد (ص ۳۵۰). در یک کلام، تاریخ در دست آقای امانت چوبدست تکفیر یا تجلیل نیست؛ اغلب خیر و شرّ هم برنمی‌تابد؛ وسیله‌ای‌ست برای شناختن و شناساندن پیچیدگی‌های انسان و روابط اجتماعی.

همان طور که ناصرالدین شاه در نیمهٔ اول حکومتش بیشتر درگیر مبارزه با روس و انگلیس و صدراعظم‌های خویش بود، بیست سال آخر سلطنتش گرد مسئله رویارویی با تجدد دور می‌زد. بخش نهم و مؤخرهٔ مفصل کتاب *قبلهٔ عالم* گرته‌ای‌ست از مهمترین تحولات نیمهٔ دوم عصر ناصری. درمی‌یابیم که شاه از تجدد بیش از هر چیز تمرکز قدرت خویش را مراد می‌کرد. تجربه‌اش با تلگراف، به گمان آقای امانت، مؤید نگاه التقاطی‌اش به تجدد شد. با تکیه به این دستاورد تکنولوژیک توانست چهرهٔ قدرت را در ایران دگرگون کند. پیش از آمدن تلگراف، بُعد مسافت مانعی طبیعی در راه بسط سلطهٔ استبدادی حکومت مرکزی بود. قدرتهای محلی چاره‌ای جز نوعی استقلال عمل نداشتند. با آمدن تلگراف، کارها از لون دیگر شد. هر لحظه قبلهٔ عالم می‌توانست اوامر مطاعش را به رعایا ابلاغ کند (ص ۴۰۴). متأسفانه تحولات این سالهای حکومت ناصرالدین شاه موضوع اصلی این کتاب آقای امانت نیست. شاید در آینده کارِ کارستان این کتاب را با اثر پرمایهٔ دیگری دربارهٔ نیمهٔ دوم عصر ناصری تکمیل کنند. من یکی که سخت منتظرم.

اول اردیبهشت ۷۶

یادداشت‌ها

۱. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، سوای معانی متعارف (Pivot)، کاربرد سومی هم برای این واژه یافته‌اند که به عرصهٔ مفاهیم نظامی تعلق دارد و به کس یا کسانی گفته می‌شود که گروهی سپاهی گرد او می‌چرخند. شاید این کاربرد نادر و نامتعارف را بتوان تا حدی نزدیک‌تر به مفهوم قبله دانست.

۲. برای بحث بسیار زیبایی دربارهٔ معنای نماداسلام، رک.:
Kadarre, Israil. *The Three-Arched Bridge* tr. by John Hodgson. N.Y. 1997. P.121.

۳. برای کتاب آقای امانت دربارهٔ جنبش باب رک.:
Amanat, Abbas. *Resurection and Renewal: The Making of the Babi movement in Iran, 1844-1850.* Ithaca, 1989.

۴. برای نمونه‌ای از نقدهای که بر کتاب آقای امانت نوشته شده، ر.ک.:
"Resurrection and Renewal," in *American Historical Review*. Fall 91, Vol. 96, No.1. PP.221-2.

۵. برای شرح مفصل آن مجلس، رک.: هدایت، رضاقلی خان، تایخ روضةالصفای ناصری. جلد دهم، تهران، ۱۳۳۹، ص ۴۲۳-۴۳۰. عبارات منقول در مقاله را در صفحه ۴۲۳ می‌توان یافت.

۶. همان‌جا، ص ۴۲۴.

۷. برای بحث و شرح آن مجلس در نقطة الکاف، رک.: کاشانی، حاجی میرزا جانی. نقطة الکاف: در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه. به سعی و اهتمام ادوارد براون. لیدن. ۱۳۲۸ هـ/ ۱۹۱۰م. ص ۱۳۴-۱۳۸. اشاره به «سوء ادب» حضار در صفحهٔ ۱۳۶ یافتنی‌ست.

۸. همان‌جا، ص ۱۳۴.

۹. آدمیت، فریدون. امیرکبیر و ایران. تهران، ۱۳۴۸. در زمینه مرگ محمدشاه، آقای آدمیت می‌نویسند: محمدشاه در ششم شوال ۱۳۶۴ (چهارم سپتامبر ۱۸۴۸) مُرد. کاردار سفارت انگلیس، فرانت، به وسیلهٔ طبیب انگلیسی شاه دکتر بل قبلاً

اطلاع یافته بود که مرگ شاه در ظرف چند ساعت حتمی‌ست. پیک مخصوص خود را به تبریز فرستاده و ناصرالدین میرزای ولیعهد را از مرگ پدر آگاه ساخت. کنسول روس در تبریز، آنیچکف، نیز به دستور پرنس دالگوروکی وزیر مختار روس در تهران آن خبر را رساند (ص ۱۹۱).

۱۰. همان‌جا، ص ۲۲۳. آقای آدمیت می‌نویسد، «امیر محدودیتی بر اختیار مطلق سلطنت وارد نساخت»، اما در عین حال گفته بود، «مجالم ندادند والا خیال کنسطیطوسیون داشتم». در مقالهٔ دیگری، همین نکته را به تفصیل بیشتر بررسی کرده‌اند. رک.: آدمیت، فریدون. مقالات تاریخی. تهران ۱۳۶۲ ص ۱۰۱-۱۰۷. این نکته را هم بگویم که تفاوت مهم دیگری که میان روایات آقایان آدمیت و امانت به چشم می‌خورد در زمینهٔ بررسی مسألهٔ باب است. گرچه آقای آدمیت در بحث «داستان باب» (ص ۴۲۲-۴۵۸) به «سیاست قاهرانهٔ» امیر اشاره می‌کنند و معتقدند «از فرقهٔ ازلی عناصری برخاستند که به بیداری افکار و اندیشهٔ ناسیونالیسم و نهضت ملی مشروطیت خدمت ارزنده‌ای کردند» (ص ۴۵۸). اما در عین حال می‌افزایند، «[بعد از جنگ جهانی اول] عنصر بهایی چون عنصر جهود، به عنوان یکی از عوامل پیشرفت سیاست انگلیس در ایران درآمد [...] از این‌روست که بهائیان و جهودان در ایران منفورترین مردم به شمار آیند. در یک کلام، داستان باب با دعوی امام زمانی آغاز گشت و به مرام بیوطنی و اجنبی‌پرستی انجام پذیرفت.» (ص ۴۵۸) گمانم نیازی به توضیح این نکته نیست که این گونه تکرار اندیشه‌های قالبی و چنین لحنی، کتابی جدّی و تحقیقی را نمی‌برازد.

۱۱. آدمیت، امیرکبیر و ایران، ص ۲۴.

۱۲. همان‌جا، ص ۷۱۰.

۱۳. همان‌جا، ص ۷۲۵.

۱۴. آدمیت، همان‌جا، ۷۵۹.

بابک احمدی

مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی

نگارش: بابک احمدی

تهران. نشر مرکز ۱۳۷۳.

مسئلهٔ تجدد، بی‌گمان مهمترین مسأله معاصر ایران است. از اختلافات مشروطه خواهان و مشروعه‌طلبان تا مباحثه نظری داغ دههٔ اخیر در داخل و خارج ایران، مسألهٔ مرکزی بیش و کم همهٔ جنبشهای فکری و سیاسی سدهٔ اخیر، چند و چونِ تجربهٔ تجدد بوده است.

نیم‌نگاهی به نوشته‌های چند سالهٔ اخیر، به‌گمانم، مؤید تمایزی آشکار میان آثار بسیاری از اهل قلم امروزی و بیشتر اظهارنظرهای دوره‌های پیشین است. در سالهای قبل از انقلاب، آل‌احمد، بهرنگی، شریعتی و... (به خصوص در *کشف‌الحقایق*) مصادیق بارز جریانهای عمده‌ای بودند که همگی، با دانشی اندک از ظرایف تجدد و تمدن غرب، به سراغ مسئلهٔ تجدد رفتند و بحث جدی این مسئلهٔ مهم را به جزئیات ایدئولوژیک آلودند. از سویی دیگر، تعلقات سیاسی بسیاری از کسانی که از نخستین منادیان تجدد بودند، یعنی افرادی چون فروغی و تقی‌زاده، بحث مسئلهٔ تجدد را در هاله‌ای سیاسی فرو کشید. در عوض، در سالهای اخیر، به خصوص در داخل ایران، طیف گسترده‌ای از اهل قلم آثار جدی و پربار دربارهٔ تجدد نوشته‌اند. در ایران، افرادی چون عبدالکریم سروش، رضا داوری، رامین جهانبگلو و جواد طباطبایی جنبه‌های گونه گون تجدد را بررسی‌کرده‌اند. آقای بابک احمدی

بی‌شک از پرکارترین و پرفضل‌ترین نویسنده‌های این طیف جدید است و هدف من در اینجا هم بررسی اجمالی واپسین اثر ایشان، **مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی**،ست.

کتاب مشتمل است بر پیشگفتاری کوتاه و هفت فصل. فصل اول شامل بحثی‌ست دربارهٔ مفهوم «مدرنیته» و فصل آخر به بررسی مختصر دربارهٔ مفهوم «پسامدرن» *(post-modern)* تخصیص یافته. اندیشه‌های فلسفی هوسرل، هیدگر، هابرماس، هورکهایمر، آدورنو و فوکو محور اصلی پنج فصل میانی کتاب‌اند. در عین حال، ردّ پای اندیشه‌های نیچه را در سرتاسر کتاب می‌توان سراغ کرد.

آقای احمدی در پیشگفتار کتاب کوشیده‌اند علت کاربرد واژهٔ «مدرنیته» به جایِ تجدد را توضیح دهند و در این باب می‌نویسند:

> واژه تجدد برابر دقیقی برای مدرنیته نیست، چراکه تمامی معنا را نمی‌رساند... واژهٔ تجدد که پس از انقلاب مشروطیت به‌کار رفت، بیش و کم معنای نوآوری داشت... آن روزها واژهٔ تجدد، نوطلبی را می‌رساند، اما نویسندگانی که خود نوطلب بودند بدان واکنش منفی نشان دادند... (ص ۴).

به‌گمان من توضیح ایشان قانع‌کننده نیست. زیرا معنا و مراد واژه‌ها در هیچ زبانی ایستا و ثابت نیست. هالهٔ معنایی واژه‌ها، پدیده‌هایی تاریخی و لاجرم تغییر پذیرند. مثلاً، در انگلیسی، *Revolution*، یعنی انقلاب. پیش از آغاز تجدد، صرفاً به حرکت سیاره‌های آسمانی اشاره داشت و بار مفهومی سیاسی به آن تعلق نمی‌گرفت. کاربرد پیوسته آن در مفهوم جدید سیاسی به تدریج واژهٔ *Revolution* را بار و هاله‌ای نو بخشید. به‌گمان من در فارسی هم اگر به تدریج اهل قلم، با وسواس و غنای نظری و تاریخی، واژهٔ تجدد و مفهوم جدید و دقیقش (یعنی در مفهومی مرادف «مدرنیته») را به‌کار گیرند، به زودی، همان دقت و باری را که امروزه «مدرنیته» در انگلیسی و فرانسه دارد، تجدد هم در فارسی خواهد داشت.

به گمان آقای احمدی، تجدد «مجموعه‌ای‌ست فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فلسفی که از حدود سدهٔ پانزدهم ـ و بهتر بگوییم، از زمان پیدایش نجوم جدید، اختراع چاپ و کشف امریکا»، (ص ۹) آغاز شد و «تا امروز، یا چند دهه پیش» (ص ۹) ادامه یافت. البته بحث اصلی کتاب ایشان، همان‌طور که از عنوان آن هم برمی‌آید، نه چند و چون «مدرنیته»، که نقد آن از دیدگاه شش متفکر مهم اروپایی‌ست. آقای احمدی، از سویی، بارها به تأکید می‌نویسند که منظر نقادانهٔ این شش متفکر به هیچ روی مخالفت و دشمنی با «تمامی دستاوردهای روزگار نو» نیست (ص ۳). برعکس، جوهر اصلی تجدد، به گمان ایشان، پذیرفتن «ضرورت اندیشهٔ انتقادی»ست و «ویران‌سازی رادیکال آنچه در گوهر خود وابسته به سنتهای کهنتر، مدرنیته به این معنا، انتقادی‌ست مداوم از سنت و از خودش.» (ص ۱۰». از سویی دیگر، آقای احمدی هرگز به بحث این مسئلهٔ مهم نمی‌پردازند که چرا برخی از این نظرات نقادانه شباهتهایی فراوان با نظرات تجدد ستیزان دارد. چگونه می‌توان نقد «پسا مدرن» مترقی را، آن چنان که مثلاً در آرای این شش متفکر می‌توان یافت، از نقد «پسامدرن» واپس گرایان تاریخی تمیز داد.

آقای احمدی در عین حال معتقدند یکی دیگر از مایه‌های اصلی تجدد «خود آگاهی، خودشناسی و به خوداندیشی»ست (ص ۳۷). و در همین جاست که، به گمانم، به یکی از کمبودهای اصلی کتاب برمی‌خوریم.

به جز در مواردی انگشت شمار، *مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی* هیچ اشاره‌ای به مسائل ایران ندارد. گر چه آقای احمدی در ایران زندگی می‌کنند، اما در فضای اروپا می‌اندیشند و این واقعیت هم مایهٔ قوّت و هم نشان ضعف کتاب ایشان است. می‌توان تصور کرد که *مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی*، به اعتبار غنای روایتش از آثار شش متفکر طراز اول اروپایی، تألیف معتبرِ نویسنده‌ای مثلاً فرانسوی یا سوئدی باشد. زبان کتاب فارسی‌ست اما انگار موضوع بحثش، و منظر روایتش، ربطی به ایران ندارد. حتی در مواقعی که بعضی از مسائل مورد بحث کتاب به سابقهٔ تاریخی تجدد در ایران ربطی مستقیم پیدا می‌کند، آقای

احمدی از بحث و نقادی این سابقه (یعنی همان «خود آگاهی و خودشناسی و به خوداندیشی» که به درستی به گمانشان مایهٔ اصلی تجدد است) امتناع می‌کنند.

مثلاً، در کتاب بحث پر مغز، مفصل و دقیقی دربارهٔ سیر اندیشهٔ هیدگر آمده. با این حال، آقای احمدی به این واقعیت اشاره نمی‌کنند که آرای هیدگر از طریق آقای فردید، و به تبع ایشان، از راه آنچه آل‌احمد از این مطالب شنیده بود، در بحث مسئلهٔ تجدد در ایران تأثیری ماندگار به جا گذاشت و نوعی سنّت نقد (و خرد) افواهی را جانشین بحث جدی مسئله ساخت.

در همین زمینه، جای بحث دیگری هم در فصل هیدگر، و دیگر فصلهای کتاب، خالی‌ست.

در چند سال اخیر، آثار متعددی در زمینهٔ رابطهٔ هیدگر و نازی‌ها نوشته شده. مراد اغلب این آثار نه پرونده‌سازی سیاسی و شخصی بلکه بازبینی این پرسش بوده که آیا می‌توان میان اندیشه‌های فلسفی هیدگر و عقاید نازی‌ها همخوانی و سنخیت بنیادین سراغ کرد. اگر فلسفهٔ هیدگر را از این زاویه بنگریم، آن گاه این قول آقای احمدی که هیدگر «ژرف‌ترین و روشن بینانه‌ترین تحلیل مدرنیته را ارائه کرده» (ص ۷۸) ظاهراً مشکلی پدید می‌آورد. آیا نباید پرسید که چرا ژرف‌ترین تحلیل از تجدد، سر از توتالیتریسم نازی‌ها درآورد و آیا کدام رگه‌ها از اندیشه‌های انتقادی تجدد، در ذات خود، به توتالیتریسم ره می‌سپرند؟

در واقع، تنها بحث ابعاد سیاسی فلسفهٔ هیدگر نیست که جای آن در کتاب آقای احمدی سخت خالی‌ست. آرای مهم متفکران متعدد دیگری نیز در کتاب محل اعتناء نبوده‌اند. البته اگر ایشان می‌نوشتند که کارشان تنها بررسی آرای فلسفی شش متفکر اروپایی‌ست، آن گاه ایرادی، به لحاظ این کمبودها، بر کتابشان وارد نمی‌بود. اما ایشان به تصریح مدعی شده‌اند که در کتاب خود «به مهمترین نکته به سرفصلهای جدی فلسفی دربارهٔ مدرنیته» (ص ۳) عنایت کرده‌اند و این ادعا، به رغم غنای نظری و وسعت معلومات کتاب، به گمان من،

درست نیست. بسیارند مباحث و سرفصلهایی در نقد تجدد که نشانی از آنها در کتاب *مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی* سراغ نمی‌توان گرفت.

در چند دههٔ اخیر، تجدد از چند منظر فلسفی گونه گون مورد نقد و بررسی قرار گرفته. بعضی‌ها، به تأسی از کارل لویت (Lowith) در اساس منکر تجدد به عنوان «دورانی یکسره نو» و «گسستی تاریخی» بودند. برخی تجدد را از منظری مذهبی نقد کردند. بسیاری از جنبش‌های معروف به «بنیادگرایی مذهبی» تجلی این جریان‌اند. گروهی دیگر، تجدد را از زاویه ارزشها و اصول اندیشهٔ محافظه کاری به نقادی کشیدند. نوشته‌های سخت پرنفوذ ارتگا ای گاست (Ortega Y Gasset) اسپانیایی از جمله مهمترین آثار این نحلهٔ فکری‌اند. بالاخره، گروهی دیگر، با روایتی ویژه و خلاق از لیبرالیسم سیاسی، به سراغ حلاجی و ارزیابی ارکان تجدد رفتند. آثار متعدد اونگر (Unger) متفکر برزیلی بهترین تجلی این جریان فکری‌ست. هیچ یک از این جریانهای اصلی انتقادی و بسیاری از سرفصلهای نظری ایشان در کتاب آقای احمدی مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

به علاوه، گاه در کتاب به احکامی تاریخی برمی‌خوریم که چندان دقیق به نظر نمی‌آیند. مثلاً، آقای احمدی می‌نویسند که «در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم، همپای پیشرفت نقادی رادیکال از خِردباوری و نپذیرفتن بسیاری از نتیجه‌های علمی و اجتماعی مدرنیته، نقد خرد علمی شکل گرفت.» (ص ۵۱) اما به گمان من نقد خرد علمی سابقه‌ای بس دیرینه‌تر از سدهٔ بیستم دارد. از پاسکال فرانسوی تا هامن (Haman) آلمانی، از شکسپیر انگلیسی تا داستایوسکی روسی، همه نقدهایی ریشه‌ای بر خرد علمی نوشتند. آقای احمدی هم به اعتبار فضلی که در طول این کتاب و دیگر آثار خود نشان داده‌اند، قاعدتاً به این سنت نیک واقف‌اند و لاجرم ایراد اصلی شاید در صورت‌بندی نادقیق حکمی‌ست که به آن اشاره شد.

دشواری دیگر کتاب زبان آن است. علاوه بر اصطلاحات باردی چون «گسست پساساختارگرایانه از ساختارگرایی» (ص ۲۲۶) که گاه به متن روایت

راه یافته، عبارات پرتعقید، و گاه نامفهوم هم در کتاب کم نیست و همین عبارات بر باقی کتاب، که نثری دقیق و روان دارد، سایه‌ای ناخوش می‌اندازد. این گونه عبارات متعدد است. مثلاً: «هر اپیستمه یا هر صورت‌بندی را فراتر از تکامل تاریخی یا وابستگی عناصر به قاعده‌های سنّتی تاریخنگری، نظام نهایی نسبت عناصر است»(ص ۲۳۳).

بی‌گمان بخشی از دشواری زبان کتاب حاصل این واقعیت است که آقای احمدی به شرح و تبیین مفاهیمی دشوار پرداخته‌اند و برای بسیاری از این مباحث، راه کوبیده‌ای در زبان فارسی موجود نیست. اما اگر سالک راه، سنت پرغنای ادب و فلسفه فارسی را پشتوانهٔ کار خود بگیرد، می‌تواند زبانی شیوا برای بیان مفاهیم نو بیابد. وقتی فروغی سیر *حکمت در اروپا* را می‌نوشت، در واقع ناچار بود نوعی زبان فلسفه تازه و انبانی واژه‌های نو بیافریند. وی از پس این کار برآمد و نثری به راستی شیوا نوشت. وقتی حمید عنایت *خدایگان و بندهٔ هگل* و کوژو را به فارسی برمی‌گرداند، او نیز در راهی ناکوبیده می‌رفت، اما انبان پرش از زبان فارسی رفیق راهش شد.

اما به رغم این نارساییهای زبانی، و به رغم برخی مباحث مهمی که جایشان در کتاب خالی‌ست، *مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی* در بررسی جنبه‌هایی اساسی از آثار شش متفکر و فیلسوف مهم قرن بیستم کاری کارستان کرده است و خواندنش بر همهٔ کسانی که بخواهند پیچیدگی‌های فلسفی مسئلهٔ تجدد در غرب را بفهمند، واجب است.

یازدهم آذر ۷۳

تجدّد و اندیشهٔ سیاسی در چهار مقالهٔ عروضی

در غرب، دانه‌های تجدّد نخست در سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی به خاک نشست. در آن دوران بود که به تدریج اندیشه‌های تک بُنیِ (monist) افلاطون، که آگوستین قدّیس به آن جلایی مسیحی داده بود، واپس نشست و آرای ارسطو، که هم در میان مسلمانان رواج و رونقی داشت و هم در دیرهای ایرلندی از گزند کلیسای کاتولیک مصون مانده بود،[1] در اروپا رونقی دوباره یافت. دانشگاه پاریس به مرکز مهم اندیشه‌هایی نو بدل شد و توماس قدّیس، با بازخوانی ارسطو، به مصاف الهیات جزم‌اندیش قرون وسطایی رفت و راه را برای تجدد فکری و سیاسی باز کرد.[2]

اگر اوضاع همین دوران را ملاک مقایسه قرار بدهیم به گمانم، از بسیاری جهات، زمینهٔ تجدد همان قدر در ایران فراهم بود که در اروپا.[3] چه، دقیقاً در همان سده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی نوعی «عصر نوزایش» در ایران جریان داشت.[4] نظم و نثر و فلسفه رونقی کم سابقه یافته بود. شهرهای ایران، به خصوص ری و نیشابور، از بابت غنای فرهنگی و اقتصادی، سرآمد روزگار بودند و شاید همتایی در غرب نداشتند. بسیاری از مهمترین آثار ادب فارسی و اندیشهٔ ایرانی از ***شاهنامهٔ فردوسی و تاریخ بیهقی تا التفهیم بیرونی و دانشنامهٔ علائی*** ابن‌سینا در همین دوران تدوین شدند. ***چهار مقالهٔ نظامی عروضی*** هم به همین دوران تعلق دارد.

نگاهی دقیقتر به تاریخ اجتماعی زمان نگارش ***چهار مقاله***، به گمانم، نشان می‌دهد که ایران آن روزگار جامعه‌ای در حال گذار بود و نبردی سخت میان طیفهای فکری مختلف جریان داشت. در واقع، جوامع در هر دورانی، معمولاً

یا در چنبر یک «جهان‌نگری حاکم»اند (*"master narrative"*) یا در دوران گذار به سر می‌برند که در آن لاجرم، روایات گونه گون با یکدیگر در جنگ‌اند و هر یک سودای چیرگی بر کل جامعه را در سر می‌پرورند. آنچه را فوکو «جهان‌نگری حاکم»[۵] خوانده است، کوهن، در کتاب با شمار تأثیرگذار خود آن را «نمونهٔ اعلا» (*paradigm*) نامیده است.[۶] جوامع در حال گذار صحنهٔ نبرد نمونه‌های اعلای متفاوت و اغلب متعارض‌اند. در عین حال، در هر دورهٔ تاریخی، انواع گونه گون اندیشه، مفهوم و نماد در جریان‌اند. حرکت و تحول این مفاهیم و نمادها را «مبادلهٔ انرژی اجتماعی»[۷] خوانده‌اند و مجموع به هم پیوستهٔ آنها را «سرمایهٔ نمادین» (*symbolic capital*) نامیده‌اند.[۸] گاه این «انرژی اجتماعی» در جهت براندازی نظم فکری حاکم به گردش می‌آید و زمانی در تثبیت آن می‌کوشد.

در ضمن به این موضوع نیز باید توجه داشت که هر نظام قدرتی، نوعی «رژیم حقیقت» خاص خویش می‌آفریند و می‌طلبد. تحول سیاسی در هر جامعه با تغییر و دگرگونی در این «رژیم حقیقت» ملازم است.[۹] از آن‌جا که ملاط اصلی هر یک از این «رژیم‌ها» زبان است، ناچار تحولات زبان‌شناختی جوامع همواره ریشه و اهمیت سیاسی دارند. به علاوه همان‌طور که شناخت هر دوران تاریخی درگرو شناخت چند و چونِ این «رژیم حقیقت» و چند و چونِ گردش «انرژی اجتماعی» ملازم آن است، حلاّجی هر اثر هم به ارزیابی سهم آن در تحکیم یا تضعیف این «رژیم» بازبسته است.

در زمان نگارش **چهار مقاله**، دست‌کم سه جهان‌نگری فکری گونه گون در جامعهٔ ایران رواج داشت که اغلب رویاروی هم بودند:

در سویی مطلق‌اندیشان مذهبی بودند که سیطرهٔ کامل شریعت را می‌طلبیدند. فلسفه و تفکرِ خردگرا را گام نخست در راه گمراهی و ضلال می‌پنداشتند و حتی فرا گرفتن «هندسه و علم نجوم و هیأت» را «ممنوع و محروم» می‌دانستند. «مداومت در بازی شطرنج» را تحریم کرده بودند زیرا می‌گفتند «اینها مقدمات علوم اوایل هستند که خود منشأ مذاهب فاسد است».[۱۰] منادیان این جهان‌نگری، مبلّغ زبان عربی نیز بودند، گر چه بسیاری

از آنان، چون محمد غزالی، ایرانی بودند، با این همه زبان فارسی را به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند؛ می‌گفتند «معانی باریک و دشوار» را به فارسی تبیین نمی‌توان کرد. اینان فارسی زبانان را، به طعن، «عوام خلق» می‌خواندند و دقایق فلسفی را در «حدّ فهم» آنان نمی‌دانستند.[۱۱] از این بابت می‌توان گفت که تاریخ تحول اسلام در ایران سیری خلاف مسیحیت در اروپا داشت. در حالی که آن‌جا کسانی چون توماس قدّیس به تدریج راه را بر خِرد علمی و اندیشهٔ عرفی می‌گشودند، بیش و کم در همان زمان، در ایران کسانی چون غزالی پای استدلال عقلی را یکسر چوبین می‌شمردند.

نحلهٔ دوم تفکر در زمان تدوین ***چهار مقاله*** تصوف بود. صوفیان با آن‌که از جزم‌اندیشی متألهین دل خوشی نداشتند، اما خردگرایی را هم نمی‌پسندیدند و در نتیجه برخی از خلاق‌ترین متفکران ایران را به وادی عشق نزدیک و از عالم ناسوت و از مداقه در چند و چونِ کار این جهان به دور کردند.[۱۲]

جریان سوّم، منادیان نوعی «تجدد» فکری بودند. سیطرهٔ مطلق الهیات را برنمی‌تابیدند. خردگرا بودند و در ضمن می‌دانستند که زبان آیینه تفکر است و زبان سالم و عقل سلیم، خودبنیاد همزاد یکدیگرند. می‌گفتند زبان فارسی توش و توان بیان هر گونه دقایق فلسفی و فکری را داراست. در این کارزار فردوسی تنها نبود. آنچه او در عرصهٔ شعر در پیِ آن بود، دیگران در عرصه‌های فکری دیگر طلب می‌کردند. ابوریحان بیرونی ***التفهیم*** خویش را به فارسی نوشت. قصدش، به قول استاد همایی، «احیای زبان فارسی و سرمشق قرار دادن آن و راه باز کردن برای نوشتن کتاب علمی به فارسی برخلاف معمول علمای آن زمان که کتب علمی را به زبان عربی می‌نوشتند»،[۱۳] بود. ***چهار مقاله*** در اوج این دوران شکوفایی، و در بحبوحهٔ این نبرد فکری و فلسفی، تدوین شد. به نظر می‌رسد نظامی عروضی، از بسیاری جهات مهم، با کسانی چون فردوسی و بیرونی و خیام همسنگر و همفکر بود.

اهل نظر این قول علامه قزوینی را تأیید می‌کنند که ***چهار مقاله***

> یکی از بهترین و دلکش‌ترین آثار نثر فارسی [ست و از] حیث اشتمال ... بر بسیاری از مطالب تاریخی و تراجم مشاهیر اعلام ... [و] دیگر از

حیث سبک انشاء و آن که در ایجاز لفظ و اشباع معنی و سلامت کلام و خلّو از متعاطفات مترادف و اسجاع ثقیله و صنایع لفظیهٔ بارده ... سرمشق انشاء و نمونهٔ چیزنویسی هر ایرانی»ست (ص سه، چهار).»*

می‌گویند از این بابت، هم‌شأن ***تاریخ بیهقی*** و ***تذکرةالاولیا عطار*** و ***گلستان سعدی*** و ***منشآت*** قائم مقام است (ص چهارم). مراد من این جا تکرار فضایل سبکی ***چهار مقاله***، یا نوادر آن در عرصهٔ تذکره‌نویسی نیست. نمی‌خواهم داستان‌های او را دربارهٔ فردوسی و رودکی و خیام و بیرونی تکرار کنم و حتی نمی‌خواهم توازی و شباهت حکایت نظامی در باب «آن اعزّهٔ آل بویه» که گمان داشت «گاوی شده» است را (ص ۱۳۶) با یکی از داستان‌های غلامحسین ساعدی که خود مبنای فیلم پرآوازهٔ «گاو» شد حلاجی کنم.** تنها می‌خواهم بنیادهای فلسفی و شناخت‌شناسی مستتر در کتاب را بشناسم و ببینم از «حقیقت» چه مفهومی را اراده می‌کند و این مفهوم با ساخت و بافت قدرت در آن زمان چه ربطی داشت. مهمتر از همه می‌خواهم کتاب را از منظر نقش آن در تکوین و تبیین نقطه نظرهایی که بالقوه می‌توانست به نوعی تجدد فکری و ادبی و سیاسی در ایران بینجامد بازخوانی کنم. در یک کلام، غرضم شناخت مقام این کتاب در نبردی‌ست که در آن زمان میان جهان نگریهای سه گانهٔ پیشین در ایران جریان داشت. می‌دانیم که در ادوار بحرانی، به خصوص در لحظاتی که دخالت مستقیم در امور سیاسی دشوار جلوه می‌کند، اندیشه و عمل سیاسی ناچار به آثار ادبی نقب می‌زند و از آن جا سر برمی‌آورد[۱۴] و امیدم در این جا بررسی ظرایف و دقایق فکری و سبکی ***چهار مقاله*** از همین منظر است.

---

* هر جا در متن بعد از نقل قولی، شمارهٔ صفحه‌ای ذکر شده، مراد صفحات چهار مقاله (تصحیح علامه قزوینی، تجدد چاپ ۱۳۷۲) است. به علاوه، هنگام ذکر این اقوال، رسم‌الخط ایران شناسی را رعایت کرده‌ام.

* هر جا در متن بعد از نقل قولی، شمارهٔ صفحه‌ای ذکر شده، مراد صفحات چهار مقاله (تصحیح علامه قزوینی، تجدد چاپ ۱۳۷۲) است. به علاوه، هنگام ذکر این اقوال، رسم‌الخط ایران شناسی را رعایت کرده‌ام.

نخستین نکته‌ای که در مورد این کتاب جلب توجه می‌کند عنوان آن، به ویژه کاربرد واژهٔ «مقاله» است. پیدایش مقاله، به عنوان یک شکل و نوع ادبی با مونتنی *(Montaigne)* (۱۵۳۳-۱۵۹۹) آغاز شد و همزاد تجدد بود. ریشهٔ تاریخی این نوع ادبی جدید را در نوعی روایات قرون وسطایی می‌دانند که در آن مجموعه‌ای از حکایات و کلمات قصار فراهم می‌آمد. این گونه آثار در واقع از مقولهٔ «گلچین معانی» بود. اما مونتنی از این شکل تاریخی محدود برگذشت و مقاله را به روایتی موجز و منثور و فردی بدل کرد. او از سویی مقاله را وسیله‌ای برای خودشناسی می‌دانست. می‌گفت شناخت جهان را باید از شناخت خویش آغازید. در عین حال، می‌گفت مقاله روایت یک نفر از یک جنبه از هستی و حیات و تاریخ است. به همین خاطر است که مقاله و فردگرایی را همزاد یکدیگر دانسته‌اند، و حتی گفته‌اند مقاله، به عنوان یک نوع ادبی، با اندیشهٔ تراژیک همزاد است. انسانی که در جهان عرفی می‌زید و امید هستی جاودانهٔ آن جهانی را ناچار واگذاشته، انسانی که ابعاد تنهایی خویش را درک کرده و جوهر هستی عارضی انسان، یعنی هستی رو به مرگ را، دریافته، در یک کلام، انسانی که سرشت تراژیک هستی را می‌فهمد، مقاله را، و جوهر ماندگارش را، به عنوان سکانی در این دریای پرتلاطم به کار می‌بندد و آن را چون مرهمی بر زخم هستیِ عارضی انسان می‌داند.[۱۵]

اگر این مفهوم را از «مقاله» بپذیریم، یعنی آن را روایتی فردی و موجز دربارهٔ برداشت راوی از یک جنبه از واقعیت بدانیم، آن گاه باید گفت که آنچه عروضی در *چهار مقاله* نوشته در مفهوم رایج امروزیِ مقاله نیست.[۱۶] او کتاب خود را به سیاق باقی آثار سنتی آن زمان، با حمد خدا و نعت رسول می‌آغازد و روایتی البته موجز از کل پیدایش جهان را همراه خلاصه‌ای از فلسفهٔ وجود و شناخت عرضه می‌دارد. به دیگر سخن، به جای برداشت گذرای یک نفر از واقعیتی گذرا ـ آن چنان که سیاق مقاله است ـ سلسله احکامی متقن و محکم در باب کل هستی به دست می‌دهد که بیشتر سیاق روایتهای سنتی بود. البته کاربردِ «مقاله» برای عنوان این کتاب کار نظامی نبود. گرچه او در دیباچه می‌نویسد که «این کتاب مشتمل است بر چهار مقالت» (ص ۹۱)، اما او اثر

خویش را «مجمع‌النوادر» می‌خواند (ص هیجده) که با جوهر روایت کتاب بیشتر سازگاری داشت. به علاوه براون هم در ترجمهٔ انگلیسی خود از کتاب ـ و نیز مترجم فرانسهٔ متن ـ ظاهراً به این نکته واقف بوده و هر مقاله را به جای essay، به discourse ترجمه کرده‌اند.[۱۷]

یکی دیگر از ارکان تجدد در غرب نوعی خودشناسی نقاد است. از این حیث نیز سرنوشت *چهار مقاله*، به عنوان یک متن، تمثیلی گویا از تجربهٔ تجدد در ایران می‌تواند بود. کتاب خود در سال‌های **۵۵۱ و ۵۵۲** هجری قمری/ **۱۱۵۶-۵۷** میلادی (ص هیجده) یعنی در اوج «عصر نوزایش» ایرانی تألیف شد. گرچه در طول سده‌های بعد، گهگاه مورد اشارهٔ تذکره‌نویسان بود، اما نخستین چاپ آن در سال **۱۳۰۵**/۱۸۸۷-۸۸، به همت محمدباقر خان بیگلربیگی، و در زمان ناصرالدین‌شاه یعنی در سرآغاز تلاش مجدد تجدد خواهی در ایران، صورت پذیرفت. چاپ بیگلربیگی پر از اغلاط گونه‌گون بود. دیری نپایید که نخستین متن منقح *چهار مقاله* توسط براون و به زبان انگلیسی منتشر شد. به علاوه، هم او بود که چاپ نسخهٔ فارسی منقحی از کتاب را به علامه قزوینی «تکلیف» کرد و در نتیجه «احیاء و طبع این کتاب مستطاب، بر حسب امر عالی و نتیجهٔ مساعدت مالی آن بزرگوار» صورت گرفت (ص شانزده). علامه قزوینی نیز این امر مهم را در پاریس عهده‌دار شد و سرانجام، پس از چند سال تحقیق، در سال ۱۹۱۰، در همان‌جا تنقیح متن را، همراه با حواشی مفصل خویش بر کتاب، به انجام رساند. متن و حواشی *چهار مقاله* در چاپخانه‌ای در مصر به چاپ سپرده شد. تنها چاپخانهٔ مجهز دیگر آن زمان که از عهدهٔ این کار برمی‌آمد در لیدن بود (ص چهارده تا هفده).

از این شرح کوتاه چند نکته مهم مستفاد می‌توان کرد. از سویی، زمان نگارش کتاب دوران نوزایش سقط شده ایران بود. چاپ جدید و منقحش درست به زمانی تأویل پذیر بود که جنبش مشروطیت، یعنی تلاش گسترده و تازهٔ جامعهٔ ایران در جهت تجدد رونق گرفته بود. از سویی دیگر، نقش براون نیز در این زمینه از چند نظر در خور یادآوری‌ست. می‌بینیم که براون باعث و بانی چاپ جدید کتاب بود. درمی‌یابیم که بهترین کتابخانه‌های مربوط به ایران

در آن روزگار ـ و شاید حتی امروز ـ نه در ایران که در اروپا و امریکاست. به عبارت دیگر، تاکنون بخش اعظم آنچه را که از خویشتن خویش شناخته‌ایم اغلب از منظر و به مدد تلاش و نظریه‌هایی بوده که از غرب به وام گرفته‌ایم. در عین حال می‌دانیم که شرط نخست تجدد واقعی، یافتن ذهن و زبان نقادانه‌ای‌ست که هم برخاسته از تجربهٔ تاریخی ایران باشد و هم جدیدترین دستاوردهای نظری جهان غرب را پشتوانه داشته باشد، و نیز از قید سنّت و تقلیدِ صرف از غرب فارغ باشد. اگر بتوانیم آثاری چون ***چهار مقاله*** را از نو حلاجی کنیم و چون باستان‌شناسی محتاط، ذهنیت و جهان‌بینی فکری و ظرایف سبکی هر یک از متون مهم تاریخی را بازسازی کنیم، آن‌گاه می‌توانیم در راه یافتن چنین ذهن و زبانی نقاد و خودبنیاد گامی برداریم. در این راه آثاری چون ***چهار مقاله*** از اهمیتی ویژه برخوردارند. بازخوانی آنها نبشِ قبر ادبی نیست. کالبد شناسی روح و روان تجدد ایران در عصر نوباوگی آن است.

در غرب تجدد مترادف «نوزایش» بود و آنچه در آن روزگار از نو به دنیا آمد، دستاوردهای عصر کلاسیک تفکر غرب بود که در نتیجهٔ هزار سال سیطرهٔ کلیسا، زیر سایهٔ سرد تقیّد مذهبی مکتوم و عقیم مانده بود. تجدد ایرانی هم قاعدةً ملازم نوعی «نوزایش» است و چنین تولدی دیگر تنها با بازخوانی نقادانهٔ میراث فرهنگی ایران، و به مدد ذهنیت و زبانی در آن واحد، بومی و جهانی،[۱۸] به بار خواهد نشست. علامه قزوینی در این جا به یکی از جنبه‌های همین «نوزایش» اشاره کرده است:

> بر نکته‌سنجان پوشیده نیست که یکی از اصول بقای هر امت زبان ملی ایشان است و هر گونه خدمتی در توسعه و تقویت ادبیات و زبان بزرگترین خدمتی‌ست به وطن و ابنای وطن و استقلال وطن (ص هفده).

گر چه از بابت ساخت، بابهای چهارگانهٔ کتاب نظامی عروضی را نمی‌توان در مفهوم جدید، «مقاله» دانست، اما از جهات مهم دیگری نشانه‌های تجدد را در این متن می‌توان سراغ کرد. در غرب، تجدد و ساده‌نویسی و ساده گویی و

اصل اقتصاد اندیشه همزاد یکدیگر بودند. زبان پر تعقید و پرتکلّف قرون وسطایی به تدریج جای خود را به نثری ساده و بی‌تکلف می‌داد. بیش و کم در همان زمانِ نگارش *چهار مقاله*، متفکران غربی این اصل را تدوین و ترویج کردند که کلام باید سلیس و موجز باشد. می‌گفتند تفکر هم، به توازی زبان، باید حتی‌الامکان از تکلّف دور باشد. اوکام *(Oakam)* در تمثیل معروف «تیغ اوکام» می‌گفت میان دو تبیین دقیقِ واقعیت، باید همواره آن را که خلاصه‌تر است برگزید. از سویی دیگر، به تدریج، تفاوت فاحش میان زبان محاوره و زبان ادب هم کاستی می‌گرفت. دانته، که واپسین شاعر قرون وسطی و بشارت دهندهٔ عصر تجدد بود، در رساله‌ای پرآوازه، از زیبایی زبان محاورهٔ عوام سخن گفت[۱۹]. نظامی عروضی نیز مانند بسیاری دیگر از همعصران خود، و به توازی و حتی بیشتر از اهل تفکر اروپا، بارها در *چهار مقاله* به نکاتی مشابه تأکید داشت. می‌گفت که شاعر و دبیر باید «در سیاقت، آن طریق گیرد که الفاظ متابع معنی آید و سخن کوتاه گردد... زیرا که هرگاه که معانی متابع الفاظ افتد سخن دراز شود و کاتب را مکثار خوانند»(ص ۲۱). می‌گفت دبیر باید «از مخاطباتی که در میان مردم است» متنفع باشد (ص ۲۰)

در واقع، از این بابت تجربهٔ تاریخی ایران درست نقطهٔ مقابل تجربهٔ غرب بود. زبان فارسی در عصر «نوزایش» ایرانی به سادگی و روانی گرایش داشت و در دست کسانی چون فردوسی، به ملاط مهم هویت ایرانی بدل شده بود. اما درست در زمانی که غرب زبان پرتعقید قرون وسطایی را وا می‌گذاشت و بسیاری از کشورهای اروپا برای نخستین بار هویت ملی می‌یافتند و مفهوم ناسیونالیسم نزدشان رواج می‌گفت و زبان ملاط این ناسیونالیسم می‌شد،[۲۰] زبان فارسی سر از امثال *مقامات حمیدی* و *نفثةالمصدور* و *درّهٔ نادری* درآورد و اطناب و تکرار و تعقید زبانی وجه مشخص نثر آن دوران شد. به سخن دیگر، جهان نگری زبانیِ کسانی چون نظامی عروضی، دست کم برای چند سدهٔ تاریخیِ بسیار مهم، مقهور طرفداران کاربرد بیش از حد لغات عربی و تعقید شد.

ساخت زبانی *چهار مقاله* از یک جنبهٔ مهم دیگر نیز حائز اهمیت است.

امروزه می‌دانیم که تفکر و زبان پیوندی تنگاتنگ دارند. ذهنِ خودبنیاد و خلاّق، همزادِ زبانی خودبنیاد و خلاق‌اند.[۲۱] زبان نه صرفاً وسیلهٔ تفکر که جزیی از آن است. امروزه اگر بخواهیم مقالاتی در باب طب و نجوم، و حتی شعر و نثر فارسی بنویسیم، قاعدةً بخش مهمی از مفاهیم و آثار مورد استفاده‌مان به زبان‌های غربی خواهند بود. اما در **چهار مقاله** می‌بینیم که نویسنده در همهٔ این زمینه‌ها، مفاهیم و مقالات پیچیده را به زبانی روان بیان می‌کند و آثار مورد استنادش هم بیش و کم همه یا نوشتهٔ ایرانیان است، یا دست‌کم در زمرهٔ آثار متفکران ایرانی‌ست که آثارشان به زبان عربی‌ست.

نکتهٔ سبکی جالب توجه دیگر **چهار مقاله** کاربرد آن از «حکایت طرفه» است. نظامی خود در تبیین ساخت روایی کتاب می‌نویسد:

> در هر مقالتی از حکمت آنچه بدین کتاب لایق بود آورده شد، و بعد از آن ده حکایت طرفه از نوادر آن باب و بدایع آن مقالت که آن طبقه را افاده باشد آورده آمد (ص ۱۹).

سوای طنین ارسطویی این ساخت ـ یعنی گمان او به وجود چهار عنصر و ده مقوله ـ نکتهٔ مهم درست در تلفیق حکمت و حکایت طرفه است. اگر به یاد بیاوریم که این روزها در سنّت نقد و تفکر جدید غرب، برخی بر این باوراند که مفاهیم عقلی و نظری و ارقام و آمار، فی‌نفسه، واقعیت را بازگو و منعکس نمی‌توانند کرد و شناخت واقعیت اجتماعی و ادبی در عین حال در گرو یافتن و بازگفتن حکایت طرفه (*anecdote*)،[۲۲] آن‌گاه درمی‌یابیم که شناخت‌شناسی مستتر در ساخت روایت **چهار مقاله** نوعی خِردگرایی خلاق و بدیع است، که نه قصه‌گویی و حدیث‌جویی صِرف را برمی‌تابد و نه خردگرایی جزمی را.

یکی دیگر از ارکان تجدد، و شاید ملاط اصلی و مشترک وجوه مختلف اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آن، فردگرایی‌ست. به قول بلومنبرگ «ابراز وجود فردی» (*self assertion*) رکن رکین تجدد است.[۲۳] در عرصهٔ ادب، تجسم این فردگرایی از جمله در این واقعیت بود که راویان عصر تجدد و ادوار بعدی همواره تأکید داشتند که روایت به نام آنها ثبت و ضبط شود. دوباره در غرب، این توماس قدّیس بود که در سدهٔ چهاردهم نخست به

تصریح گفت که آثار هنری، مانند کل هستی، خالقی دارند و همان طور که جهان را به خدا می‌شناسیم، آثار هنری را هم باید به نام خالقشان شناخت.[۲۴] از آن پس، هر چه به روزگار ما نزدیکتر شده‌ایم، هنر و روایت هم بیش از پیش تجسم فردیت منحصر به فرد راوی به شمار آمده است.

در مقابل، گرچه در ایران، از دیرباز شعرا و مترجمین عموماً آثار خویش را به نام خود نشر می‌دادند، نظامی عروضی مصداق بارز شاعر و نویسنده‌ای‌ست که عملاً به «ابراز وجود فردی» بلومنبرگ عمل کرده است، چه نه تنها بارها در طول کتاب از تجربیات شخصی خویش ـ از دیدارش از مدفن خیام («در پایین دیوار باغی خاک او دیدم نهاده ـ و چندان شکوفه بر خاک او ریخته بود که خاک او در زیر گل پنهان بود...»، ص ۱۰۱) گرفته تا ملاقاتش با دیگر ادبا ـ سخن می‌راند، بلکه شکی باقی نمی‌گذارد که قدر خویش و آثار خویش را نیک می‌داند. از سویی، کتاب را با ذکر حکایتی به پایان می‌رساند که او خود در کانون آن است. آن جا که از قول یکی از شخصیتهای حکایت می‌خوانیم که مردمان نظامی عروضی را «شاعر شناسند، اما بیرون از شاعری خود مردی فاضل است، در نجوم و طب و ترسّل و دیگر انواع متبحر است» (ص ۱۳۳). به علاوه، وی خود را شاعری ماهر می‌دانست، گر چه به قول علامه قزوینی «از شعر وی اکنون جز چند قطعهٔ هجا که چندان پایهٔ شعری ندارد چیزی در دست نیست» (ص هفت). با این حال، در فصل مربوط به صناعت شعر، از ده حکایت طرفه که برگزیده، روایات مربوط به فردوسی و فرّخی و خود راوی از همه مفصل‌ترند. گرچه از جنبهٔ ادعای شاعری می‌توان این برداشت نظامی را نوعی لاف و گزاف دانست، اما از سویی دیگر قاعدتاً باید کلیت این اشارات را مصداق مهم «ابراز وجود فردی» دانست که از لحاظ تاریخی مهم بود و راهگشای تجدد می‌توانست بود.

همان طور که پیشتر هم گفتم، اگر رواج مجدّد اندیشه‌های ارسطو را نخستین نشانه‌های تجدد بدانیم، آن گاه باید گفت اُسطُقس فکری ***چهار مقاله*** اساساً ارسطویی است و از این منظر آن را می‌توان متنی دانست که رو به سوی تجدد داشت. می‌دانیم که هر متنی لاجرم بر شالودهٔ مجموعه‌ای نقطه‌نظرهای

فلسفی استوار است. به کلامی دیگر، شکل و محتوای هر اثر به نوعی الگوی اندیشه تأویل‌پذیر است. در روزگار ما این بنیادهای فلسفی اغلب، چون پی و محکم کاریِ یک ساختمان، پنهان‌اند و تنها با کاوش و دقت بازشان می‌توان شناخت. اما در *چهار مقاله*، آن چنان که رسم بیش و کم همهٔ آثار آن دوران بود، این پی و بنیاد خود بخشی اساسی و علنی از روایت‌اند. نظامی عروضی، چون دیگر راویان آن زمان، در دیباچهٔ کتاب مدخلی بر فلسفهٔ مورد قبول خود نگاشته که نکات سخت جالبی در آن می‌توان یافت. از سویی، به سیاق ارسطو، و برخلاف افلاطون که شناخت را نوعی کشف مجدّد «عالم مُثُل» می‌دانست، حواس انسان را محور و مدخل شناخت می‌شمرد. عالم محسوس را یکسر مهمتر از «عالم مثل» می‌انگاشت و می‌گفت «انسان به عقل بر همهٔ حیوانات پادشاه شد» (ص ۱۶).

دیباچهٔ کتاب در عین حال از لحاظ سیاسی نیز سخت جالب است. روایت را با حمد و شکر و سپاس از «پادشاهی» که «عالم عود و معاد» را پدید آورده می‌آغازد. طبعاً کاربرد واژهٔ «پادشاه» برای خدا عاری از نیات سیاسی نمی‌تواند بود. آن‌گاه می‌نویسد که خداوند «عالم هست» را به «امر و نهی انبیاء و اولیاء» بیاراست و «به شمشیر و قلم ملوک و وزرا» نگاهداشت (ص ۱). او بدین سان پایه‌های سه‌گانهٔ مشروعیت قدرت در آن زمان ـ یعنی شمشیر و قلم و امر و نهی مذهبی ـ را باز می‌گوید. به علاوه، می‌دانیم که زبان بازتابی از سیاست است. مبالغه و اغراق در مدح یک شخصیت، بازتاب اهمیت وی، یا نیّت راوی در مهم جلوه دادن اوست. از این بابت اگر دیباچه را حلاجی کنیم، می‌بینیم گرچه خداوند را پادشاه خوانده و اشاراتی در پنج کلمه به پیامبر اسلام دارد و او را «سید کونین و اکمل انبیا» (ص ۱) نامیده است، و گرچه اشاراتی به همین اجمال به «اهل بیت و اصحاب» او می‌کند و «افضل الاولیاء»شان می‌داند (ص ۱)، اما در مقابل، وقتی «ثنا بر پادشاه وقت» می‌کند (ص ۱)، هیجده لقب ستایش‌آمیز مختلف برای وی می‌آورد و هشت سطر هم در فضایل و مناقبش می‌نویسد.

در یک کلام، گرچه در دیباچه از قول «سید ولد آدم» نقل می‌کند که

«الدّین و المُلک توأمان، دین و ملک دو برادر همزادند» (ص ۱۸)، اما به گمان من دیباچه و متن کتاب آشکارا نشان می‌دهد که به عقیدهٔ نظامی کار مُلک از کار دین مهمتر است و دین در نهایت خادم ملک است ونه برعکس. بی‌شک نظامی این‌جا و آن‌جا با اشاراتی بر ستایش اسلام و ذکر آیاتی از قرآن، خویش را از احتمال اتهام الحاد وا می‌رهاند. تأکید دارد که قرآن «نامخلوق و کلام ناآفریده» (ص ۲) است و جهان را «حادث» می‌داند. این گونه اشارات را هم در دیباچه سراغ می‌توان کرد و هم در متن ***چهار مقاله***. اهمیت این اشارات گذرا را باید در چهارچوب بحث مهم فکری زمان حیات نظامی میان معتزله و اشاعره ـ که قدیم و حادث بودن جهان و قرآن از محورهای عمدهٔ آن بود[۲۵] ـ ارزیابی کرد. اما اینها به گمان من نوعی محافظه کاری‌ست، چه جوهر سیاسی ***چهار مقاله*** از لونی دیگر است. غرضش نه تبلیغ اسلام که تحدید آن به عرصه‌های خصوصی و استفاده از آن به عنوان وسیله‌ای برای تثبیت قدرت شاه است. این نکتهٔ مهم را هم در دیباچه و هم در بابهای کتاب مشاهده می‌توان کرد. در سبب تألیف کتاب، می‌نویسد که می‌خواست «بر قانون حکمت، آراسته به حجج قاطعه و براهین ساطعه، اندر او باز نماید که پادشاهی خود چیست، پادشاه کیست و این تشریف از کجاست» (ص ۵). طبعاً نخستین نکته‌ای که دربارهٔ این عبارات جلب توجه می‌کند فقدان هرگونه اشاره به شریعت و الهیات است. حکمت و حجت و برهان محل اعتنایند، اما شریعت محل بحث نیست.

نشان مهم دیگرِ تلاش نظامی برای حاشیه‌نشین کردن الهیات را زمانی سراغ می‌کنیم که او در باب مشاوران پادشاه می‌نویسد و می‌گوید این نزدیکان باید کسانی باشند که «حل و عقد عالم و صلاح و فساد بندگان خدای به مشورت و رأی و تدبیر ایشان بازبسته بود، و باید هر یکی از ایشان افضل و اکمل وقت باشند. اما دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاهند و از ایشان چاره‌ای نیست» (ص ۱۸). به عبارت دیگر، از ائمهٔ اسلام «چاره هست»، اما از طبیب و دبیر و شاعر و حتی منجم ـ یعنی همان صناعتی که متألهین حرامش می‌دانستند ـ چاره نیست.

نظامی انگار از بیم آن که خواننده نقطه نظرهای سیاسی مهم دیباچه و باقی کتاب را نیک درنیابد، بخش دبیری را با «حکایت طرفه»ای به پایان می‌برد که به گمانم جای شکی در چند و چون نظراتش در باب اهمیت نسبی دبیران و ائمه اسلام باقی نمی‌گذارد. آن‌جا که می‌خوانیم:

پیش از این در میان ملوک عصر و جبابرهٔ روزگار پیشین چون پیشدادیان و کیان و اکاسره و خلفا رسمی بوده است که مفاخرت به فضل و عدل کردندی، و هر رسولی که فرستاندی از حِکَم و رموز و لُغزش مسایل با او همراه کردندی... و این ترتیب بر جای بوده است تا به روزگار سلطان عادل یمین‌الدوله والدین محمودبن سبکتگین ـ رحمةالله... و بعد از او چون سلجوقیان آمدند ـ و ایشان مردمان بیابان‌نشین بودند و از مجاری احوال و معالی آثار ملوک بی‌خبر ـ بیشتر از رسوم پادشاهی به روزگار ایشان مندرس شد... یکی از آن دیوان برید است. باقی بر این قیاس توان کردن... آورده‌اند که سلطان یمین‌الدوله محمود رسولی فرستاد و ماوراءالنهر به نزدیک بغراخان ... [و نوشت] پس همی خواهیم که ائمهٔ ولایت ماوراءالنهر و علما[ی] زمین مشرق و افاضل حضرت خاقان از ضروریات این قدر خبر دهند که: نبوّت چیست؟ ولایت چیست؟ دین چیست؟... بغراخان ائمه ماوراءالنهر را از دیار و بلاد باز خواند... و در این معنی با ایشان مشورت کرد... و چند کس از کبار و عظام ائمه ماوراءالنهر قبول کردند که هر یک در این باب کتابی کنند... و بر این چهار ماه زمان خواستند، و این مهلت به انواع مضر همی بود چه از همه قویتر اخراجات خزینه بود در اخراجات رسولان و پیکان و تعهد ائمه، تا محمد بن‌عبده‌الکاتب که دبیر بغراخان بود و در علم تعمقی و در فضل تنّوقی داشت و در نظم و نثر تبحری ... گفت من این سؤالات در دو کلمه جواب کنم... پس قلم برگرفت و در پایان مسایل بر طبق فتوی بنوشت که قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلّم: التعظیم‌لامر الله و الشفقة علی خلق‌الله. همهٔ ائمهٔ ماوراءالنهر انگشت به دندان گرفتند... و گفتند

اینت جوابی کامل ... و خاقان عظیم برافروخت که به دبیر کفایت شد و به ائمه حاجت نیفتاد... پس از این مقدمات نتیجه آن همی آید که دبیر عاقل و فاضل مهین جمالی‌ست از تجمل پادشاهی و بهین رفعتی‌ست از ترفع پادشاهی (ص ۳۹-۴۱).

نکته‌هایی چند بدیع و ظریف سیاسی در این حکایت سراغ می‌توان کرد. می‌توان در باب اشارتش به حکومت «پیشدادیان و کیان» و «مفاخرتشان به عدل و فضل» سخن گفت و می‌توان از نیش پرمعنایش به سلجوقیان یاد کرد که به قول او «مردمان بیابان‌نشین» و «از آثار ملوک بیخبر». اما این‌جا مرادم صرفاً اشاره به مراد و مفهوم این عبارت از اهمیت نسبی دبیر و ائمهٔ اسلام است و همین نکته، به گمانم، یکی از نقطه نظرهای سیاسی محوری کتاب است.

از قضا، یکی از بحث‌انگیزترین عبارات **چهار مقاله** درست در همین زمینه به قلم آمده است. نظامی عروضی انسانها را به سیاقی که التقاط آرای ارسطو و افلاطون است، به سه دسته تقسیم می‌کند. برخی نزدیک‌اند به «عالم حیوان» و «همت ایشان بیش از آن نرسد که تدبیر معاش کنند به جذب منفعت و دفع مضرت» (ص ١٦). این دسته را باید مصداق همان گروهی دانست که افلاطون آنان را «مردم مِس مانند» *(copper)* خوانده بود و می‌گفت اینان عمله‌جات جهان‌اند.[٢٦] دستهٔ دوم به عقیدهٔ نظامی عروضی اهل «تمدن و تعاون و استنباط حِرَف و صناعات بود، و علوم ایشان مقصور بود بر نظام این شرکتی که هست میان ایشان تا انواع باقی ماند» (ص ١٦). این جا وی از طبقه‌بندی افلاطونی فاصله گرفته و مرادش ظاهراً چیزی نزدیک به همان طبقهٔ متوسطی‌ست که ارسطو از آن یاد می‌کرد. از این زاویه، باید به این نکته عنایت کرد که نزد ارسطو، همین طبقهٔ متوسط شایسته‌ترین گروه برای حکومت کردن‌اند، چون هم بیش از همه میل به قانون دارند و هم از افراط و تفریط سیاسی گریزانند. جای هرگونه اشاره به این جنبهٔ مهم از اندیشهٔ سیاسی ارسطو ـ که راهگشای تجدد سیاسی در غرب بود ـ در **چهار مقاله** سخت خالی‌ست. و بالاخره به گروه سوم می‌رسیم که «از این همه فراغتی دارند لیلاً و نهاراً. کار ایشان آن باشد که ماکه‌ایم و از چه در وجود آمده‌ایم و پدید آرنده کیست؟» (ص ١٦).

این همان دسته‌ای‌ست که افلاطون آنان را «مردم طلایی» (golden) می‌خواند و می‌گفت فیلسوف ـ پادشاه از سلک این دسته برمی‌خیزند. اگوستین قدّیس هم همین گروه را رنگ و جلوه‌ای مسیحی بخشید و چنین ادعاکرد که پاپ و کشیشان از این سلک‌اند. اما دقیقاً در همین نکتهٔ پراهمیت، نظامی راه خود را از افلاطون جدا می‌کند و می‌گوید: «این قسم دو نوعند. یکی نوع آنند که به استاد و تلقّف و تکلف و خواندن و نبشتن به کُنه این مأمول رسند و این نوع را حکما خوانند و باز نوعی آنند که بی‌استاد و نبشتن به منتهای این فکرت برسند و این نوع را انبیاء خوانند» (ص ۱۷). باید توجه داشت که نظامی عروضی این‌جا برخلاف سنّت غالب متألهین قرون وسطی مسیحی و مسلمان، حکمت را هم‌طراز شریعت شمرده و حتی آن را مقدم بر علم انبیا نام برده است. به علاوه نکتهٔ حساس‌تر زمانی پدیدار می‌شود که این نبی

> به انحلال طبیعت روی بدان عالم آرد... و از عبارات خویش دستوری بگذارد قایم مقام خویش (و وی را) نائبی باید هر آینه تا شرع و سنّت او بر پای دارد... و او را امام خوانند... لابد او را نائبان بایند که به اطراف عالم این نوبت همی دارند... لابد سائسی باید و قاهری لازم آید، آن سائس و قاهر را مَلک خوانند اعنی پادشاه و این نیابت را پادشاهی. پس پادشاه نایب امام است و امام نائب پیغامبر و پیغامبر نایب خدای... پس به حکم این قضیت بعد از پیغامبری هیچ حملی گرانتر از پادشاهی و هیچ عمل قویتر از ملک نیست (ص ۱۷-۱۸).

علامه قزوینی در یادداشتی ذیل این عبارت نوشته‌اند، «عبارت مضطرب است، از اول آن معلوم می‌شود که نواب امام غیرملوک‌اند... و آخر عبارت صریح است در این که پادشاهان خود نواب امام‌اند» (ص ۱۸).[۲۷] به‌گمان من «اضطراب» ظاهری این عبارت را باید به حساب نوعی محافظه کاری گذاشت. اگر جوهر کل روایت **چهار مقاله** را ملاک بگیریم ـ و به‌گمانم تنها راه درک مراد و معنی نظامی همین است و لاغیر ـ و اگر به بخش‌های دیگر کتاب نظری بیفکنیم، آن‌گاه می‌بینیم که در واقع «اضطرابی» در کار نیست. در دیباچهٔ کتاب، یعنی چند صفحه پیش از عبارات بحث‌انگیز، نظامی عروضی

می‌نویسد: «چنان که در کتاب محکم و کلام قدیم لالی این سه اسم متعالی را در یک سلک نظم قرار داده است و در یک سمط جلوه کرده، قوله عزّوجلّ، اطیعوالله و اطیعواللهالرسول و اولی الامر منکم، که در مدارج موجودات و معارج معقولات بعد از نبوت که غایت مرتبهٔ انسان است، هیچ مرتبه‌ای ورای پادشاهی نیست، و آن جز عطیت الهی نیست» (ص ٦).

گر چه می‌دانیم که تنی چند از علمای اسلام، به خصوص آیت‌الله خمینی، همین آیه را به عنوان توجیه اساسی «ولایت فقیه» به‌کار گرفته‌اند، اما عبارات نظامی، به گمانم، شکی باقی نمی‌گذارد که مراد او نه توجیه ولایت و امامت ائمه که استفاده از آیه برای توجیه مشروعیت حکومت پادشاه است. اگر آن‌چنان که علامه قزوینی متذکر شده‌اند اضطرابی در کار برود، آن‌گاه نظامی قاعدتاً می‌بایست هم در این دیباچه به نقش ائمه اشاره می‌کرد و هم علمای اسلام را، مانند دبیران و شاعران و منجمان و طبیبان یکی از گروههای مشاور شاه می‌دانست که در هر دو مورد چنین نکرده است.

به علاوه، در بابهای **چهار مقاله** بارها می‌بینیم که آیات قرآن تنها وسیله‌ای برای هدفی سیاسی و خطابی‌اند و پیام آنها، فی‌نفسه، راهنمای کار شاه و دبیر و شاعر نیست. مثلاً وقتی در حکایت اول باب دبیری، در وصف فواید قرآن‌دانی، داستان اسکافی دبیر را بازمی‌گوید، می‌بینیم که او می‌بایست جواب نامه‌ای را می‌نوشت که «چون آب و آتش» بود و «مضمون او همه وعید... پُر از آن که بیایم و بگیرم و بکشم» (ص ۲۳). اسکافی «بر بدیهه جوابی کرد» و «آیتی از قرآن نوشت» و «خواجگان دولت حیران فروماندند» (ص ۲۴). تأملی در حکایت نشان می‌دهد که آنچه مراد نظامی، و مستفاد اسکافی بود، نه مضمون الهی این آیت که سلاست و ایجاز آن است. به دیگر سخن، نزد نظامی، خواندن قرآن، همان‌طور که خود به تصریح می‌گوید، مانند «دیگر امثال عرب و کلمات عجم» (ص ۲۲) در تقویت صلابت و سلاست قلم مؤثر است. انگار خواندن قرآن به گمان وی بیشتر جزو ضروریات تقویت فنون خطابی و بلاغی‌ست. عمدتاً نوعی وسیله است، نه هدف.

حتی در زمینهٔ شناخت خدا هم انگار نقش علمای اسلام را به جدّ نمی‌گیرد.

برعکس، او به سیاق پیروان مذهب قنوسی ـ که ایرانیان باستان در تدوین اصول آن نقشی مهم داشتند و در عصر اسلام سر از تصوف درآورد ـ در جواب این پرسش که انسان «خدای را به چه شناخت؟» می‌نویسد: «بدان که معقولات را بشناخت، و به توسط معقولات خدای را بشناخت، و خدای را به چه شناخت؟ بدان که خود را شناخت، مَن عَرفَ نَفسَه فقد عَرف رَبّه» (ص ۱٦). این عبارت آشکارا مؤید آن است که نزد نظامی حکمت بر شریعت رجحان داشت و گمان می‌کرد که خدا را هم باید از طریق معرفت شناخت. او خودشناسی را آغاز و انجام خداشناسی می‌دانست و همان طور که برخی از مورخین غربی یادآور شده‌اند، همین اصل، یعنی تأکید بر ضرورت خودشناسی، زمینهٔ پیدایش جنبه‌های مهمی از تجدد شد.[۲۸]

گر چه در زمینهٔ طب و نجوم و ترویج تفکر عِلّی و تجربی و شناخت دقیق پزشکان ایرانی آن زمان از برخی ظرایف بیماری‌های روانی، مایه‌های فکری سخت جالبی در **چهار مقاله** سراغ می‌توان کرد و آشکارا می‌توان دید که این نقطه‌نظرها بالقوه منادی تجدد می‌توانست بود، اما چون هدف من در این‌جا صرفاً بررسی زمینه‌های سیاسی روایت نظامی‌ست از بحث این مسایل درمی‌گذرم. نظرات نظامی دربارهٔ زبان و ربط این آراء با مسألهٔ تجدد محتاج بررسی مفصل است و این‌جا به اشاراتی کوتاه بسنده می‌کنم. وی در وصف دبیری می‌نویسد: «دبیری صناعتی‌ست مشتمل بر ... اغراء و بزرگ گردانیدن اعمال و خُرد گردانیدن اشغال و ساختن وجوه عذر و عتاب و احکام وثائق و اذکار سوابق» (ص ۲۰). بر همین منوال، در توصیف شاعری هم می‌نویسد که «شاعری صناعتی‌ست که شاعر بدان صناعت... معنی خُرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکو را خلعت زشت بازنماید و زشت را در صورت نیکو جلوه کند و با ایهام قوّتهای غضبانی و شهوانی را برانگیزد، تا بدان ایهام طباع را انقباضی و انبساطی بود» (ص ۴۲). این عبارات از چند جنبه سخت جالب‌اند. از سویی می‌توان آنها را وصفی از صناعت دبیری و شاعری و وجه تمایز زبان شعرا و دبیران از زبان روزمرّه دانست. به دیگر سخن، می‌توان گفت که در این عبارات، نظامی صرفاً به اجمال اقوالی را باز می‌گوید که رسم

رایج زمان بود. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که اگر با سنجه‌های امروزی این عبارات را حلاجی کنیم شاید به این نتیجه بتوان رسید که این عبارات نظامی عروضی مؤید این واقعیت‌اند که دبیری و شاعری ـ یعنی صناعاتی که هر یک به روایتهایی از واقعیت می‌پردازند ـ همه در خدمت «رژیم حقیقت» زمان‌اند و «عذر و عتاب» می‌آورند و اعمال گونه گون را، به اقتضای سیاسی «خلعت زشت و نیکو» می‌پوشانند. آیا نمی‌توان ادعا کرد که مرادش از این عبارات چیزی جز این نیست که روایات شعرا و دبیران همواره به سیاست و آنچه امروز ایدئولوژی خوانیم آغشته است؟

برخورد نظامی با زبان، و تصورش از رابطهٔ زبان با واقعیت بیرونی نیز قابل تأمل است. گویی نزد او زبان وسیلهٔ بیان واقعیت نیست؛ ابزاری‌ست در خدمت تحکیم یا تضعیف روایتی از واقعیت. گر چه امروزه متفکرین متعددی ـ از نیچه تا دریدا ـ[۲۹] قاعدتاً جملگی آراء نظامی را در زمینهٔ زبان می‌پسندند و می‌پذیرند، اما تجدد با تلاشی در انطباق دادنِ هر چه بیشتر زبان با واقعیت ملازم بود. بیکن یکی از مهمترین منادیان این اصل در غرب بود.[۳۰] در حقیقت، الگوی زبانی تجدد نوعی «رئالیسم» بود. می‌خواستند جوهر زبان را هر چه بیشتر به مضمون مورد اشاره نزدیک کنند و حشویات و زواید و انحرافات را از آن بزدایند. در یک کلام، زبان را وسیلهٔ وصف و تفکر دربارهٔ واقعیت می‌دانستند. اما در نظر نظامی رابطهٔ زبان و واقعیت به غایت پیچیده‌تر است. از سویی به ایجاز و روانی کلام و دقت زبان اشاره می‌کند و از سویی دیگر، انگار معتقد است زبان به تنهایی تعهدی در بیان واقعیت ندارد، بلکه ترفندهای خطابی شاعر و دبیر از واقعیت مهم‌تراند. می‌گوید، «پس پادشاه را از شاعر نیک چاره نیست که بقاء اسم او را ترتیب کند و ذکر او را در دواوین و دفاتر ثبت کند زیراکه چون پادشاه به امری که ناگزیر است مأمور شد از لشکر و گنج و خزینهٔ او آثار نماند و نام او سبب شاعران جاوید بماند» (ص ۴۴). به گمانم یکی از معضلات تجربهٔ تجدد در ایران ـ سوای تألیف کتابهای علمی و دینی به زبان عربی ـ را در همین چرخش زبان‌شناختی سراغ باید کرد. زبان نه وسیلهٔ تفکر و بیان واقعیت که مأمن و گریزگاهی شد. اما نظامی از همین

سلاست بهره می‌گیرد و به مدد حکایتی سخت زیبا، **چهار مقاله** را به پایان می‌رساند.

آن‌جا می‌خوانیم که «نظامی شبی به خانهٔ آزادمردی» از اهالی هرات رفت و خداوند خانه به او گفت: «یک دختر دارم و بیرون از وی‌کس ندارم. و نعمتی هست و این دختر را علتی هست... و با طبیبان مشورت کردیم... هیچ سود نداشت» (ص ۱۳۳). نظامی دختر را فرا می‌خواند. می‌گوید «دختری دیدم به غایت نیکو ـ دهشت زده و از زندگانی نا‌امید» (ص ۱۳۳). حال دختر چنان بود که «آب از چشم» نظامی «بجست» (ص ۱۳۳). فصّادی خواست و دستور داد «از هر دو دست او رگ باسلیق بگشود» و «خونی فاسد همی رفت» (ص ۱۳۴). بعد از اندکی دختر «به حال و خون به جای بازآمد.» (ص ۱۳۴). قاعدتاً غرض نظامی از نقل این داستان ذکر حکایت طرفه‌ای در باب طبابت بود و از آن هیچ معنای تمثیلی مراد نمی‌کرد. اما به‌گمان من اگر با ابزار نقد جدید به سراغ این حکایت برویم یعنی باور کنیم که ابعاد تمثیلی یک روایت الزاماً بر خود راوی هم روشن نیست، و اگر بپذیریم که کار منقّد تنها زمانی «ارزشمند است که نظراتش دربارهٔ یک متن دقیقاً خود نویسندهٔ آن متن را هم حیرت‌زده کند»،[۳۱] آن‌گاه، شاید بتوانیم ادعا کنیم که استعاوه و تمثیلی زیبا در این حکایت سراغ می‌توان کرد. شاید بتوان گفت که «دختر» نمادِ ایران است و «تجویز فصّاد» به ضرورت تحولی اساسی و حتی انقلاب اشاره دارد. شاید می‌گفتیم نوعی خوش‌بینی تاریخی در داستان موج می‌زند. گرچه فصّاد تاریخ در زمان نظامی رخ ننمود، و گر چه آن دختر تمثیلی، بیمار بماند، اما این همه، چیزی از ظرافت و زیبایی و پرباری حکایت نظامی نمی‌کاهد و خواندنش بر دریغمان می‌افزاید که چرا آن نوزایش سقط شد.

۲۵ اردیبهشت ۷۷

یادداشت‌ها

۱. دو سال پیش کتابی پرفروش در امریکا به چاپ رسید. ادعای نویسنده این بود که ایرلندی‌ها سهم مهمی در پیدایی عصر نوزایش داشتند. نکاتش دربارهٔ ایرلند بی‌گمان جالب و قابل تأمل‌اند. گرفتاری کار آن کتاب این است که اشاره‌ای به نقش جوامع اسلامی در پیدایش عصر نوزایی نمی‌کند. رک:

Cahil Thomas. *How the Irish Saved Civilization.* N.Y. 1995.

۲. برای بحث درخشانی از تاریخ اروپا در سده‌های مورد بحث، رک.

Curtius, Emst Robert, *European Literature and the Latin Middle Ages.* Tr. by Willard R. Trask. Princeton, 1990.

۳. برخی مورخین غربی به این نکته اشاراتی کرده‌اند. مثلاً رک.:

Lewis, Bernard. *Islam And the West.* N.Y. 1993.

و نیز

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam.* Chicago. Vol.II. 1979.

۴. افراد مختلفی به این «نوزایش» اشاره کرده‌اند. براون به تصریح از «رنسانس ایرانی» یاد می‌کند. رک:

Browne, E. G. *A Literary History of Persia.* Vol. II. Cambridge. 1956. p.4.

مینوی این دوران را «درخشنده‌ترین دورهٔ تاریخ ملت ایران» می‌داند. رک.: مینوی، مجتبی. «غزالی طوسی». نقد حال، تهران. ۱۳۵۱. ص ۲٦۰-۲۸۸.

بحث مفصل و درخشان این دوران را هم در جلد دوم سبک‌شناسی بهار (تهران، ۱۳۴۹) و هم در اثر سترگ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (جلد دوم، تهران: ۲۵۳٦) باید سراغ کرد.

۵. برای بحث فوکو در این زمینه، رک.

Foucault, Michel. *The Politics of Truth.* ed. by Syluere Lotringer. N.Y. 1997. pp 180-

6. Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago. 1962.

۷. برای بحث «انرژی اجتماعی»، رک.:

Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations.* Berekely. 1988. pp.1-21

۸. برای بحث «سرمایهٔ نمادین»، رک:
Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge. 1991
۹. برای بحث «رژیم حقیقت» رک. به فوکو، پیشین، ص ۹۹-۱۷۱ و نیز:
Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice*. Ed. by Donald Bouchard. Ithaca. 1977. pp-113-138.
۱۰. برای بحث موجز و دقیق این نظرات، رک.: صفا، ذبیح‌الله، «مخالفت عالمان شرع با دانش‌های عقلی و سهم غزالی و هم‌اندیشگانش در واپسین سده‌های تاریخ اسلامی در این ستیزندگی.» ایران‌نامه. سال چهارم. شمارهٔ ۴. تابستان ۱۳۶۵/ ۱۹۸۶. ص ۵۷۱-۵۸۳.
۱۱. برای بحث درخشان نقش غزالی در این زمینه، رک.:
متینی، جلال. «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران.» ایران‌نامه. سال چهارم. شماره ۴. تابستان ۱۳۶۵/ ۱۹۸۶. ص ۵۲۲-۶۹۴؛ مهدی ملائری در کتاب پربار خود نشان می‌دهد که حتی در آغاز دوران اسلامیِ تاریخ ایران، مدارس علمیه عنایتی به زبان فارسی نداشتند. رک. به محمد محمدیِ ملائری، تاریخ فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.
۱۲. به مقالهٔ «تذکرةالاولیا و تجدّد» در این کتاب رجوع شود.
۱۳. بیرونی، ابوریحان، کتاب‌التفهیم. با تصحیح و مقدمه جلال همایی. تهران. ۱۳۱۸. ص: نح.
۱۴. غلامحسین ساعدی در داستانهای کوتاه روایتی شبیه «آن اعزّهٔ آل بویه» را در یکی از روستاهای ایران معاصر احیا کرده. داریوش مهرجویی هم فیلم موفق گاو را بر اساس همین داستان کارگردانی کرد.
۱۵. برای بحث بسیار جالبی در این باب، رک.:
Koselleck, Rein Hart. *Critique Crisis*. Cambridge. 1988., pp. 1-15, 62-76.
۱۶. برای بحث بسیار جالبی از نظرات مونتنی، رک.:
Auerbach, Erich, Mimesis. Tr. By Willard Task. New York. 1953. pp. 215-273.

برای بحث اندیشهٔ تراژیک، ر.ک.: عباس میلانی. مالرو و اندیشه تراژیک. تهران، ۱۳۵۸.

برای بحث رابطهٔ مقاله و تجدد، رک.:
Lukacs, George. *Soul and Forn*. Cambridge.1971.
۱۷. حتی در لغت‌نامهٔ دهخدا نیز کمتر نشانی از رابطهٔ مقاله با مسألهٔ فردگرایی می‌بینیم. آن‌جا می‌خوانیم که:

«مقاله: گفتن. قول. قیل. مقال... و رجوع به قول و مقال و مقالت. قسمتی از کتاب. مبحث. گفتار...
مقاله: سخن. کلام. مقاله. گفت. گفتار. مقال. قول. مقالت. فصلی از کتاب یا رساله... یک مطلب نوشته در روزنامه یا مجله (یادداشت به خط مرحوم دهخدا) نوشته‌ای که دربارهٔ موضوعی خاص نویسند و غالباً در روزنامه یا مجله چاپ کنند». لغت نامهٔ دهخدا. شمارهٔ مسلسل ۲۱۶. تهران ۱۳۴۵.

۱۸. برای ترجمه براون، رک.:

Nidhami-i, Arudi-i Samarqandi, *Chahar Magala ("Four Discourses")*. Tr. by Edward G. Browne. London. 1899.

در همان زمان، در شماره ژوییه /اکتبر ۱۸۹۹ مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی *(Journal of Royal Asiatic Society)*
مقاله‌ای در باب اهمیت تاریخی و سبکی چهار مقاله نوشت.
برای ترجمهٔ فرانسه کتاب، رک.:

Nizami Aruzi. Les quatres Discours. Tr. par Isabelle de Gastines. Paris. 1968.

از ترجمهٔ فرانسه چنین برمی‌آید که روایاتی به ایتالیایی، آلمانی و ترکی هم از چهار مقاله، زیر نظر و هدایت دکتر احسان یارشاطر، تدارک شد. آن نسخه‌ها را نیافتم.

۱۹. در سال‌های اخیر، متفکرین مختلفی به ضرورت کاربرد روشی در آن واحد بومی و جهانی اشاره کرده‌اند، مثلاً رک.:

Appdurai, Arjun, *Modernity at Large*. Minneopolis. 1996. pp. 3-35

۲۰. برای بحث این قضیه، رک. به کورتیس، پتسین، و نیز:

Eco, Umberto. *Art and Beauty in the Middle Ages*. Tr. by Hugh Bredin. New Haven. 1986.

شاید جامع‌ترین بحث دربارهٔ زمینه‌های مختلف تجدد را باید در کتاب بلومنبرگ سراغ کرد. رک.:

Blumenberg. Hans. *The Legitemacy of the Modern Age*. Tr. by Robert M. Wallace. Cambridge,1983.

۲۱. برای بحث این مسئله در اروپا، رک. به:

Anderson, Terry. *Imagined communities*. N.Y. 1994.

۲۲. برای بحث رابطه زبان و تفکر و سیاست، رک. به:

Rorty, Richard. Cntingency. *Irony, and Solidarity*. Cambridge. 1989.

۲۳. مهمترین منادی این نقطه نظر در غرب یکی از فرهنگ‌شناسان نامدار است.

رک.:

Greertz, Clifford. *Interpretations of Cultures*. N.Y. 1984.

برای بحث ویژهٔ از «حکایت طرفه» در ادبیات، رک.:

Fineman, Joel. ''The History of the Anecdote: Fiction and Ffiction," in *The New Historicism*. Ed. by H. A. Ram Veeser, N.Y. 1989. pp. 44-76.

۲۴. بلومنبرگ، پیشین، ص ۱۲۴-۱۲۵

۲۵. اکو، پیشین، ۹۸-۱۲۰.

۲۶. صفا، پیشین.

۲۷. افلاطون این مسایل را در جمهور خود طرح می‌کند. ترجمهٔ فارسی این کتاب موجود است. متأسفانه به آن دسترسی نداشتم.

۲۸. فرزان هم در مقاله‌ای در مجلهٔ یغما، نکاتی در باب این «اضطراب» نوشته است: رک. به یغما، سال ۵، شمارهٔ ٦، صفحه ۲۵. (به نقل از چهار مقاله، ص ۱۸، زیرنویس شمارهٔ ۴).

۲۹. بلومنبرگ، در همان کتاب پیشین، (ص ۱۲٦) می‌گویند «تجدد احیای اندیشه قنوسی بود.»

۳۰. برای بحث نظرات این گروه دربارهٔ زبان، رک. به رورتی، یادداشت ۲۲.

۳۱. برای بحث نظرات بیکن در این باب، رک.:

Whitney, Charles. *Francis Bacon And Modernity*. N.Y. 1986.

۳۲. در باب پایه‌های نقد جدید و میزان آزادی منقد در تحلیل یک متن مطالب فراوان و جالبی نوشته شده. برای مثال، رک.:

Eco, Umderto. Interpretation and Over Interpretation. N.Y. 1997.

برای عبارت منقول در متن که از یکی از منتقدین نامدار زمان ماست، رک.:

Leys, Simon. "The Imitation of Our Lord Don Quiote,'' in *New York Review of Books*. June 11, 1998. p.33.

از همین نویسنده منتشر شده است

معمای هویدا

دولت و جامعه مدنی

نویسنده: آنتونیوگرامشی

ترجمه‌ی: عباس میلانی

چند گفتار در باره توتالیتایسم

داستایوسکی. نچایف. میلوش. کوندرا. کولاکوفسکی.

ترجمه‌ی: عباس میلانی

جریان‌های اصلی در مارکسیسم

جلد سوم: فروپاشی

لشک کولاکوفسکی

ترجمه‌ی: عباس میلانی